AETAS KANTIANA

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Immanuel Kants, 1724-1804, bildet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte viele Schüler und Bewunderer. Aber auch an Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Folgerungen zogen.

Wenige Epochen der Philosophie waren so fruchtbar, sowohl an ideellen vie an der Ausbildung philosophischer Systeme. Die Kantische Kritik gab den Anstoss zu einer ausgedehnten philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Ihre Wirkung hält auch heute noch an.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, umfasst eine enorme Literatur. Sie enthält viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichs vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kantischen Aera publiziert werden; selbstverständlich mit Ausnahme der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1969

Ueber die
Zwecke
oder
Finalursachen.

Von

Adam Weishaupt.

Saepe mihi dubiam traxit ſententia mentem
Curarent ſuperi terras, an nullus ineſſet
Rector, et incerto fluerent mortalia caſu.
— — — — — — — — — —
Abstulit hunc tandem *praeſens doctrina* tumultum
Abſolvitque Deos.

CLAUDIANUS *in Ruf.* L. 2.

Regensburg,
in der Montag- und Weißiſchen Buchhandlung
1797.

Ueber
Wahrheit
und
ſittliche Vollkommenheit.

Von

Adam Weishaupt.

Sermo oritur non de villis domibusve alienis:
Nec male, nec ne lepos ſaltet. Sed, quod magis ad nos
Pertinet, et neſcire malum eſt, agitamus: utrumne
Divitiis homines, an ſint virtute beati?
Et quae ſit natura boni, ſummumque quid eius?

HORAT. *Serm. L. II. Sat. 6. v. 71. ſeq.*

Dritter Theil.

Regensburg,
in der Montag- und Weißiſchen Buchhandlung.
1797.

Erste Abhandlung.

Ueber

die Vernunftmässigkeit des Begrifs Zweck.

Von den Ursachen und Wirkungen, deren Natur wir in den vorhergehenden Abhandlungen untersucht haben, wenden wir uns nun zu der ersten und wichtigsten aller Lehren — zu der **Lehre von den Mitteln und Zwecken.** Der Zusammenhang zwischen beiden leuchtet nicht sogleich ein. Ursachen und Zwecke scheinen daher Stammbegriffe zu seyn, und sie werden in den meisten Schulen als solche betrachtet. Darauf sind eigene Systeme gebaut worden. Man hat aus eben dieser Ursache die theoretische Weltweisheit von der praktischen getrennt, und als zwei von einander unabhängige Wissenschaften behandelt. Man ist noch weiter gegangen, man hat die theoretische Vernunft von der praktischen unterschieden, man denkt sich sogar beide als Vermögen unsrer Seele, welche unabhängig von einander wirken. **Ist dieß wahr? worauf gründet sich der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft? Ist dieser Unterschied blos logisch? oder soll es wirklich mehr als eine Vernunft geben, — als das Vermögen, sich die Gegenstände im Zusammenhange zu denken?*) Endlich, durch**

*) Da gewisse Vermögen unsrer Seele in einem unläugbaren Zusammenhang stehen, so läßt sich ohne nähere Gründe und Beweise sehr schwer einsehen, warum wir uns einige derselben als unabhängig

welchen Mittelbegrif gelingt es unsrer Vernunft, auch Zwecke zu entdecken, nachdem sie vorher nur Ursachen und Wirkungen entdeckt hat?

Ich dächte, aller Streit über die erste dieser Fragen müßte aufhören, so bald die lezteren hinlänglich beantwortet werden, so bald die Vorstellung oder der Begrif namhaft gemacht werden

vorstellen sollen, warum die praktische Vernunft unter die Anzahl der leztern gerechnet werden soll? Was von der Praxis überhaupt gilt, muß auch hier gelten. Sie hängt in jedem Falle von der Theorie ab, und wird durch diese bestimmt. Theoretische und praktische Vernunft, die eine wie die andere, sind Eigenschaften von einem und demselben Dinge. Alle Eigenschaften eines Dings stehen aber nothwendig in einem allgemeinen Zusammenhange: denn jedes Ding würde aufhören Ein Ding zu seyn, wenn es aus Theilen bestände, welche keine Vereinigung gestatten. Dieß muß folglich auch von den Eigenschaften und Kräften unsrer Seele gelten. Auch unsre Seele würde aufhören Ein Ding zu seyn, im Falle, daß sie eine einzige Eigenschaft besäße, welche sich zu den übrigen weder als Grund noch als Folge verhalten sollte. Die Vernunft selbst ist so wenig eine unabhängige Seelenkraft, daß sie unmöglich wirksam werden kann, bevor die übrigen Kräfte der Seele auf einen gewissen Grad sich entwickelt haben. Sie entwickelt sich am lezten, weil sie die Entwicklung aller übrigen voraussezt. Dazu kommt noch, daß die Vorstellungsart, kraft welcher alle Seelenkräfte sich in einander gründen, dem Bedürfniß und den Forderungen unsrer Vernunft angemessener, und eben darum vernünftiger zu seyn scheint. Diese sucht, wie wir an mehrern Orten bewiesen haben, jede Mannichfaltigkeit auf

kann, durch welche diese beiden Seelenvermögen sich in einander verlieren, und, so zu sagen, nur eine einzige Kraft werden. — An diesem Scheidepunkt der theoretischen und praktischen Weltweisheit und Vernunft stehen wir nun, und es liegt uns nicht so fast ob, das Gebiet von beiden zu bezeichnen, als auf die Vorstellung und den Begrif aufmerksam zu machen, welcher beide verbindet. Dazu gelangen wir auf folgende Art:

Einheit, folglich alles auf lezte Einheit zurückzuführen. Da aber, wo es unabhängige Seelenkräfte giebt, giebt es eine Mannichfaltigkeit, welche nie zur Einheit gebracht werden kann. Unsre Vernunft würde sich eine wahrhaft vergebliche Mühe machen, wenn sie Dinge vereinigen wollte, welche gar keine Vereinigung gestatten. Das System, welches alle Kräfte der Seele aus einer einzigen Grundkraft ableitet, gründet sich folglich mehr in der Vernunft, weil es einfacher, consequenter und zusammenhängender ist, und die Bedürfnisse unsers Geistes besser befriedigt. Denn, wenn da Vernunft ist, wo Zusammenhang und Uebereinstimmung sichtbar sind, so muß da ungezweifelt m e h r Vernunft, und die Vorstellungsart die v e r n ü n f t i g s t e seyn, wo und durch welche der a l l g e m e i n s t e Z u s a m m e n h a n g entsteht. Ich wenigstens kenne kein Merkmal, durch welches die Wahrheit und Vernunftmässigkeit einer Vorstellungsart mehr ausser Zweifel gesezt werden könnte. Mir erwecken daher alle Systeme, welche auf Ausnahmen von allgemeinen Regeln gebaut sind, einen gerechten Verdacht gegen ihre Wahrheit. Solcher Systeme lassen sich so viele erdenken, als einzelne Fälle, welche als Ausnahmen betrachtet werden, und ich sehe nicht, wenn einmal das Ansehen einer Regel erschüttert ist, warum es nicht erlaubt seyn soll, die Ausnahmen zu vervielfältigen, oder die Regel gänzlich aufzuheben.

Wo Vernunft ist, (es sey theoretische oder praktische Vernunft) da muß Uebereinstimmung und Zusammenhang seyn. Denn wo Widerspruch ist, wo keine Vorstellung mit der andern zusammenhängt, da kann unmöglich Vernunft seyn, vielmehr sind Widerspruch und Verwirrung die einzigen und untrüglichsten Merkmale der Unvernunft.

Wo aber Zusammenhang oder Uebereinstimmung ist, da verhalten sich alle Dinge, welche im Zusammenhange stehen, gegen einander als Gründe und als Folgen. **Gründe und Folgen sind daher die Bedingungen von jedem möglichen Vernunftgebrauch.**

Die theoretische Vernunft hat es ganz allein mit Gründen und Folgen, mit Ursachen und Wirkungen, und mit der Erforschung von beiden zu thun. Sie denkt sich alle Dinge als solche, welche aus einander entstehen. So lange folglich der Mensch bey seinen Untersuchungen auf nichts weiter sieht, als wie ein Ding sich in einem andern gründet, und daraus entsteht, so lange ist die Untersuchung ganz allein theoretisch.

Unstreitig lassen sich auf diesem Wege alle Gegenstände der menschlichen Erkenntniß verbinden. Unsre Vernunft kann sogar auf diese Art zur lezten Einheit gelangen, indem sie auf eine lezte Ursache und auf eine lezte Wirkung stößt. Aber so stark und allgemein auch diese Verbindung seyn mag, so kann doch, durch sie allein

genommen, unsre Wißbegierde und das Forschen unsrer Vernunft nie vollkommen befriedigt werden. Wir stossen auf Lücken, welche ergänzt werden müssen. Es entstehen neue Fragen, welche mit allem Rechte gemacht, und durch die Caussalverbindung allein genommen nie vollständig beantwortet werden können. Es muß folglich noch etwas hinzu kommen, welches der Caussalverbindung selbst einen Werth giebt, wodurch sie uns schäzbar wird.

Wenn ich den Gang der Ursachen und Wirkungen verfolge, so sehe ich zwar ein, daß kein einzelner Theil ohne Grund, daß sogar ein allgemeiner Zusammenhang vorhanden ist. Aber dem Ganzen selbst scheint noch immer ein Grund, eine Stütze zu mangeln. Die ganze Verkettung von Wirkungen und Ursachen scheint etwas Willkührliches und Zufälliges zu seyn. Denn da sich von dem Zusammenhange so vieler Theile sehr viele, ja unendliche Veränderungen und Arten denken lassen, so kann meine Vernunft ohne weitere Hülfe nicht begreiffen, warum, unter so vielen möglichen, dieser und kein anderer Zusammenhang wirklich geworden? Warum ins Unendliche verbindbare Dinge nur auf diese Art verbunden worden? Dieser Zweifel verbreitet sich auch auf einzelne Theile: ich kann eben so wenig begreiffen, warum solche Ursachen und Naturen vorhanden sind? Warum unter so vielen denkbaren Wirkungen nur solche erfolgen — Wirkungen, deren Erscheinung wir oft so wenig

vermuthen als wünschen? Dieser Anschein von Willkühr, Grundlosigkeit und Zufälligkeit des Ganzen kann keine Vernunft befriedigen. Denn, was kann es uns helfen, daß wir das Daseyn einzelner Theile als nothwendig erkennen, indessen das Daseyn des Ganzen, aus Mangel eines hinreichenden Grundes, noch immer als zufällig erscheint? Dieser Anschein von Zufälligkeit muß folglich hinweggeschaft werden.

Da sich noch überdieß unendliche von der gegenwärtigen verschiedene Verbindungen der Gegenstände denken lassen, so entsteht eine neue Mannichfaltigkeit, in welcher, wenn sie nicht zur Einheit gebracht werden kann, sich unsre Vernunft in der Irre umher treibt, ohne einzusehen oder zu begreiffen, warum sie sich ausschliessenderweise an die vorhandene Ordnung der Dinge halten und in ihr gefallen soll. Es fehlt jedem Zusammenhange an Interesse und anziehender Kraft, so bald die Caussalverbindung die einzige ist, durch welche wirkliche Dinge verbunden werden. Wir wissen nicht, ob diese Verbindung vollkommen und gut ist. Wir wissen nicht, ob wir sie begehren oder verabscheuen sollen. Wir können nicht bestimmen, in welcher Art der möglichen Verbindungen für unser Wohl am meisten gesorgt sey. Und dieß scheint doch vor andern erforderlich zu seyn, wenn wir uns dieses Zusammenhanges freuen und über die Ereignisse und Vorfälle dieser Welt beruhigen sollen. Dieß scheint nothwendig zu seyn, weil wir nicht blos

leben, sondern unser Daseyn in Ruhe und Zufriedenheit geniessen wollen. Da alle unsre Triebe dahin abzwecken, da diese Triebe von unsrer Natur nicht getrennt werden können, so bleibt es ein wesentliches Bedürfniß unsrer Vernunft, ausser der Caussalverbindung noch einen fernern Zusammenhang zu entdecken, durch dessen Hülfe die erstere Werth und Interesse erhält.

Diese Lücke auszufüllen, diese neue Mannichfaltigkeit zu ordnen, den Werth der gegenwärtigen Caussalverbindung zu bestimmen, uns damit auszusöhnen, an ihr eine günstigere Beziehung auf unsre Wünsche und Triebe zu entdecken, und allen möglichen Anschein von Willkühr und Zufälligkeit hinwegzuschaffen, — kurz, **sich in die gegenwärtige Weltverbindung zu finden, und sich derselben zu freuen** — dieß ist das ausschliessende Geschäft der praktischen Vernunft.

Aber wie kann unsre Vernunft zu so wichtigen Resultaten gelangen? Welche Eigenschaft muß eine Caussalverbindung haben, wenn sie uns durchaus gefallen, wenn wir die gegenwärtige Weltordnung jeder andern möglichen vorziehen sollen? — Ich dächte, dazu wäre keine Vorstellung geschickter, als die Ueberzeugung: **daß in keiner andern Weltordnung, durch keine andere Reihe von Ursachen und Wirkungen so gut für uns gesorgt sey; daß uns in dieser Welt nur Gutes widerfahren könne; daß alles, was dann geschieht, näheres oder**

entfernteres Mittel zu unsrer Glückseligkeit sey. Ist diese Vorstellung kein Traum, so hat der Mensch alle Ursache, den gegenwärtigen Zusammenhang jedem andern vorzuziehen. Er kann sich sogar Glück wünschen, daß kein anderer wirklich geworden.

Diese Ueberzeugung ist nicht so schwer, als man glaubt. Sie hat sogar Realität, obgleich aller Anschein zu widersprechen scheint. Die gegenwärtige Weltordnung hat wirklich diese Eigenschaft, aber nur die Vernunft allein kann sie entdecken. Dieß bewirkt sie, vermittelst einer sehr natürlichen nicht minder allgemeinen Vorstellung, indem sie alle durch die Theorie aufgefundene Ursachen und Wirkungen auf einen gewissen unwandelbaren Gesichtspunkt bezieht. Diesen Gesichtspunkt muß sie finden, so bald sie sich die Frage vorlegt: **wozu solche Ursachen vorhanden sind? wozu solche Wirkungen erfolgen sollen? worauf am Ende der ganze Zusammenhang führen, welche die Wirkung seyn und welche durch die ganze vorhergehende Reihe von Wirkungen und Ursachen hervorgebracht werden soll? ob das endliche Resultat des gegenwärtigen Zusammenhanges besser seyn werde, als jedes andere, welches sich von allen übrigen Arten des Zusammenhanges erwarten läßt?** Unsre wahre Beruhigung gründet sich folglich auf die Ueberzeugung, daß alles Daseyn der Ursachen, durch

irgend etwas nothwendig wird. Daß, wenn die Wirkungen das Daseyn der Ursachen nothwendig machen, diese Wirkungen selbst nicht zufällig seyn können, sondern eben sowohl durch weitere Wirkungen nothwendig werden müssen. Daß es endlich eine Wirkung giebt, welche die lezte und für uns im höchsten Grade wohlthätig ist, die aber nie hervorgebracht werden könnte, wenn nicht alle diese Ursachen und Wirkungen vorhergiengen; kurz: daß es einen hinreichenden Grund giebt, warum und wozu alle Ursachen und Wirkungen, warum und wozu selbst das Ganze vorhanden ist?

Ich weiß nicht, was der unzufriedenste Mensch mehr wünschen und verlangen kann, um seines Daseyns froh zu seyn. Denn die scheinbaren Unordnungen, der Anschein von Willkühr, Zufälligkeit und Zwecklosigkeit, die grundlose Vorstellung, daß alles besser hätte geordnet werden können, das unvernünftige Erwarten gewisser angenehmer Wirkungen, ehe ihre erzeugende Ursachen vorhanden sind, der Wahn, daß alle diese Umwege unnöthig seyen, die Forderung, kraft deren sich jeder zum ausschliessenden Zweck der Welt macht, der Widerspruch, in welchem sodann alle Weltbegebenheiten mit unsern Wünschen erscheinen — diese sind es doch, welche uns das Leben so unerträglich machen, und eben diese Ursachen unsers Mißvergnügens werden durch die oben angeführte Vorstellungsart in dem Maaße geho-

ben, als ein Mensch sich bestrebt hat, diesen Gesichtspunkt zum herrschenden seiner Seele zu machen.

Ich weiß auch nicht, ist es eine, durch einen gewissen Schwung der Seele mir allein eigene Empfindung, oder, was ich mit grösserm Rechte glaube, ist es ein allen Menschen gemeinschaftliches und nothwendiges Gefühl, welches mich bey dieser Vorstellung belebt. Mir wenigstens scheint es, als ob durch die Beantwortung und Auflösung der oben angeführten Fragen alle Vorfälle und Begebenheiten der Natur, als ob das Ganze selbst sein zweideutiges, gleichgültiges und willkührliches Ansehen verlöhre. Dadurch erhält für mich alles eine mehr ehrwürdige und interessante Gestalt. Mir kommt es sogar vor, als ob mit diesem magischen wozu mit einemmal in die vorher unbelebte Natur ein belebender Hauch dränge, um sie zu beseelen. Alle Fakta, welche ohne diesen Gesichtspunkt hingeworfen, und, so zu sagen, auf immer verlohren sind, sammeln und vereinigen sich in einem einzigen Punkte. Das Kleinste sogar wird bedeutend, und groß in seinen Folgen. Mein Geist sammelt und erhebt sich, und ich sehe mich genöthigt, meinen Gesichtspunkt zu erweitern. Das Gegenwärtige, diese mächtige und allgewaltige Triebfeder unsrer Handlungen, verliehrt seine anziehende Kraft. Ich sehe ein, daß sein wahrer Werth ganz allein auf seinen Folgen beruht. Ich fühle mich daher stark genug, um darüber hinweg zu eilen, und ich sehe

ganz allein einer Zukunft entgegen, um derentwillen alles Gegenwärtige geschieht, und alles Vergangene vorhergieng. So weit mein Blick reicht, sehe ich Folgen aus Folgen entstehen, und da, wo er sich in der grossen unabsehbaren Reihe verliehrt, kann ich mit dem größten Rechte vermuthen, daß sich diese Folgen noch weit über die Grenzen meiner Erkenntniß verbreiten. Nach der Zukunft hin strömt und drängt sich nun alles, wie die Flüsse nach dem Weltmeer. Ohne Zukunft ist weder das Vergangene noch das Gegenwärtige etwas, das einen selbstständigen Werth hat. Die Zukunft ist die grosse Idee, welche allen ein Interesse giebt, welche mein Herz füllt, indem ich in allem, was gegenwärtig ist, nichts weiter als Mittel und Anstalten für die Zukunft entdecke. Dort in einer künftigen, lezten, für mich wohlthätigen Wirkung scheint sich alles Gegenwärtige und Vergangene zu sammeln, und es scheint, als ob in eben dieser Zukunft der Schlüssel bewahrt würde, durch dessen Hülfe wir die Geschichte des Tages entziffern, lesen und verstehen sollen. Es scheint, als ob erst jede kommende Begebenheit Sinn und Bedeutung in alle vorhergehende brächte. Alles, was ich gewahr werde, ist fruchtbar, und gleicht einem Saamen, welcher ausgeworfen ist, um tausendfältig zu tragen, und von allem, was geschieht oder geschehen ist, stehet noch die Aerndte bevor. Alle Thatsachen hören von nun an auf, blosse Thatsachen zu seyn, sie erhalten eine erzeugende Kraft und pflanzen sich fort. — Kurz: mir scheint es, als

ob ohne diesen allumschaffenden wozu die größte Begebenheit nichts, oder um gar nichts besser, als der kleinste, unbedeutendste Vorfall, als das Spiel eines Kindes wäre.

Legt sich nun unsre Vernunft solche Fragen zur Beantwortung vor, werden Ursachen und Wirkungen sammt der ganzen Caussalverbindung von ihr als solche betrachtet, die sich als Bedingungen und Mittel zu einem gewissen Zustand, zu einer Wirkung, welche erst in der Folge erscheinen soll, verhalten, oder werden sie vollends als Mittel und Bedingungen zu einer lezten allgemeinen Wirkung betrachtet,— zu einer Wirkung, welche nur dadurch entstehen kann, daß eine solche Reihe von Wirkungen und Ursachen vorhergeht;— so fangen die Verrichtungen der praktischen Vernunft an. Die praktische Vernunft verstärkt auf diese Art das Band der Caussalverbindung, indem sie das Band der Vereinigung unter den Vorstellungen sowohl als den Gegenständen noch stärker anzieht. Sie entdeckt eine neue Art von Nothwendigkeit, welche das Zufällige der Caussalverbindung aufhebt. Nicht die Wirkungen allein, auch die Ursachen, deren Daseyn noch immer zufällig und willkührlich scheint, erscheinen nun ebenfalls als nothwendig. Geleitet durch die praktische Vernunft, sehen wir ein, daß es solche Ursachen geben müsse, wenn solche Wirkungen entstehen sollen; wir sehen ein, daß es keine solche Wirkungen geben konnte, wenn andere Ursachen vorhergiengen.

Wenn eine höhere Vernunft nur derjenige Grad von Einsicht heissen kann, welcher die Gegenstände in einem höhern und allgemeinern Zusammenhang betrachtet, welcher eine allgemeinere Nothwendigkeit erkennt, so ist die praktische Vernunft **höchste Vernunft**. Denn sie ist es, welche alle Zufälligkeit aufhebt, welche die Dinge in einem Zusammenhange betrachtet, wie kein grösserer gedacht werden kann. Man kann sogar behaupten: die theoretische Vernunft allein genommen sey nur halbe Vernunft. Denn die Caussalverbindung und der darinn sich gründende allgemeine Zusammenhang sind nur in dem einzigen Falle Vorstellungen, welche unsern nach Ruhe und Gewißheit strebenden Geist vollkommen beruhigen, wenn dieser Zusammenhang zu etwas führt, welcher mit unsern höhern und vernünftigern Trieben übereinstimmt, wenn er selbst durch eine solche Wirkung bestimmt und nothwendig wird. Die Nothwendigkeit ist das Criterium aller möglichen Vernunft. Jede Vorstellung ist nur in so fern vernünftig, als man von ihrer Nothwendigkeit überzeugt werden kann. Es kann nirgends vollständige Vernunft seyn, so lang ein Anschein von Zufälligkeit bleibt,*) und dieser bleibt allezeit, so lange wir keine andere als wirkende, hervorbringende Ursachen erkennen.

*) Daß aber die Nothwendigkeit das eigentliche Criterium von der Vernunftmässigkeit einer Vorstellung oder Sache sey, erscheint schon daraus, daß keine Vernunft ohne Zusammenhang gedacht werden kann, wo aber ein Zusammenhang ist, da ist allezeit eine Nothwendigkeit. Sie ist aber nicht die höchste, so

Nun soll es leicht seyn, den Gegenstand zu finden, mit welchem sich unsre Vernunft beschäftigt, insofern sie praktisch genennt werden kann. Sie erforscht nämlich die Gründe, warum und wozu Ursachen vorhanden sind. Diese Gründe heissen **Finalursachen**, oder, wie wir bald hören werden, **Zwecke**. Die praktische Vernunft hat es daher mit den Finalursachen, sammt allem, was auf Finalursachen führt, und ohne solche nicht gedacht werden kann, so nothwendig zu thun, als die theoretische Vernunft mit den wirkenden, hervorbringenden und logischen Ursachen, was für diese leztere Ursachen und Wirkungen sind, das sind für die erstere Mittel und Zwecke, sammt allen Begriffen, welche davon abhangen, deren, wie wir bald erfahren werden, eine unabsehbare Reihe ist. Gleichwie die theoretische Vernunft durch die Vorstellung einer ersten Ursache und lezten Wirkung zur Einheit gelangt, so bewirkt die praktische Vernunft eben dasselbe, indem sie auf einen höchsten und lezten Zweck stoßt, und alle übrige Zwecke als so viele Mittel darauf bezieht. So bald daher unsre Vernunft irgend etwas in der Eigenschaft eines Mittels betrachtet, so bald von Anwend- und Brauchbarkeit, von Begierden und Handlungen, von

lang der Zusammenhang selbst als etwas Zufälliges gedacht wird. Es muß aber durchaus die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit eines solchen Zusammenhanges hinzukommen, oder die Vorstellung desselben ist nur halb vernünftig, und auch eben darum nur halb befriedigend.

von der Richtung, welche diese erhalten sollen, die Rede ist; so bald mehr auf die Wirkungen als auf die Ursachen gesehen wird; so können wir versichert seyn, daß in jedem dieser Fälle unsre praktische Vernunft geschäftig sey. Wir werden auch in der Folge vernehmen, daß der Mensch, kraft seiner Vernunft, alle Gegenstände eben so nothwendig auf eine Finalursache beziehen muß, als er sich genöthigt sieht, sie in der Eigenschaft einer Ursache oder Wirkung zu denken. Ja! es läßt sich schon aus dem Vorhergehenden beweisen. Daraus, daß unser Geist nicht beruhigt werden kann, so lange ein Anschein von Zufälligkeit vorhanden ist, daß dieser nicht anders gehoben werden kann, als indem wir den Grund erforschen, wozu eine Ursache oder Vorfall wirklich geworden.

Ist der Gegenstand gefunden, welcher das Gebiet der praktischen Vernunft ausmacht, so führt uns diese Entdeckung von selbst auf die Grundvorstellung, durch welche diese beide dem Anschein nach ganz verschiedene unabhängige Seelenvermögen, die theoretische und die praktische Vernunft, zusammenhangen. Wir brauchen nur ihre beiderseitigen Gegenstände zu vergleichen, zu erforschen, worinn sie übereinkommen, und zu beweisen, daß beide, die Ursachen sowohl als Zwecke, nichts anders als Gründe sind; so sind die Gründe die gemeinschaftliche Vorstellung, und beide Seelenvermögen verliehren sich sodann in einem einzigen, in der Vernunft im Allgemeinen, in dem Ver-

mögen, sich alles im Zusammenhange als Grund und Folge, oder welches einerley ist, als nothwendig und übereinstimmend zu denken. Und wirklich ist dieß der Gattungsbegrif, der allgemeine und generische Begrif der Vernunft. Die verschiedenen Arten desselben richten sich ganz genau nach der Verschiedenheit des Zusammenhanges, welcher sich unter Gegenständen denken läßt. Es wird folglich so viele Arten der Vernunft geben, als es Arten von Zusammenhang giebt, und es kann nicht anders als sehr natürlich und der strengsten Ordnung gemäß seyn, daß wir nun von den Zwecken handeln, nachdem wir in dem vorhergehenden Theile dieses Werks die Ursachen sammt ihren Wirkungen untersucht haben.

Wie werden wir aber beweisen, daß alle Zwecke Gründe sind? — Ich dächte, wenn es wahr ist, daß alles einen hinreichenden Grund hat, wenn der Satz, welchen wir zu beweisen haben, eine unmittelbare Folge dieser grossen Grundwahrheit ist; so können alle Zwecke nichts anders als Gründe seyn.

Vorausgesezt also, daß meine Leser sich überzeugt halten, daß alles ohne Ausnahme einen zureichenden Grund haben muß, daß nichts, gar nichts gedacht werden kann, was keinen solchen Grund hätte — so ist die Folge unvermeidlich: so muß es nicht allein einen hinreichenden Grund geben, durch welchen etwas geschieht, entsteht oder wirklich ist; es muß noch überdieß einen ähnlichen Grund geben, warum und wozu et-

was geschieht, entsteht oder wirklich ist? warum und wozu wir sowohl als andere Gegenstände durch hervorbringende, mit bestimmten Eigenschaften begabte Kräfte, unter solchen Umständen, mit dieser Natur und mit diesen Eigenschaften wirklich geworden?

Denn, gäbe es davon keinen hinreichenden Grund, so würde offenbar daraus folgen, daß der Satz des zureichenden Grundes nur unter gewissen Einschränkungen wahr wäre; das, was wir kurz vorher als ein allgemeines Gesetz aufgestellt haben, würde kein allgemeines Gesetz seyn; es würde in Fällen, welche für unsre Wißbegierde und Wünsche die anziehendsten sind, einer Ausnahme unterworfen seyn.

Heißt nun ein solcher hinreichender Grund **Zweck**: so sind auch die Zwecke nichts weiter, als Gründe. So sind folglich die Gründe der gemeinschaftliche oder der Gattungsbegrif, in welchem sich die Zwecke sowohl als die Ursachen als in einer höhern Gattung vereinigen. So ist folglich auch die praktische Vernunft, statt eine ursprüngliche unabhängige Kraft zu seyn, eine blosse Modifikation der Vernunft im Allgemeinen. Und wirklich, wenn wir der Sache genauer nachforschen, finden wir auch, daß wir uns alle Zwecke als Gründe denken. Denn, was sind alle Gründe anders, als Bedingungen, durch welche etwas nothwendig wird? Wer aber Zwecke denkt, was will er, als erforschen, durch welche Bedingungen das Daseyn einer Ursache nothwendig werde?

wie es geschehe, daß diese Ursache, von welcher sich denken läßt, daß sie gar nicht vorhanden wäre, daß sie folglich hätte unterbleiben können, vorhanden seyn müsse?

Wenn aber alle Zwecke Gründe sind, so ist der Begrif von einem Zweck kein ursprünglicher oder Stammbegrif. Er wird, wie so viele andere, durch einen höhern und allgemeinern Begrif nothwendig, und er ist daher ein dringendes Bedürfniß der menschlichen Vernunft. Sie, welche alle Lücken und Widersprüche haßt, und nur Zusammenhang und Uebereinstimmung sucht, findet kein Wohlgefallen an Gegenständen des Zufalls und der Willkühr, an Gegenständen, welche überflüssig und entbehrlich seyn würden, indem sie keine Wirkungen hervorbringen, und folglich zu nichts nützen. Sie will, um zur wahren Befriedigung zu gelangen, nicht allein wissen, wie sich Thatsachen in einander gründen, durch welche wirkende Ursachen sie erzeugt werden; sie will auch ihre Folgen erforschen, sie will sich dadurch überzeugen, obs der Mühe werth sey, daß solche Dinge vorhanden sind? Zu diesem Ende verlangt sie zu wissen, was aus ihrem Daseyn werden, wohin all dieser Aufwand von Kräften, sammt der ganzen ungeheuern Reihe von Ursachen, führen soll? ob das Ende der Grösse der Erwartung und der Anstalten entsprechen und damit übereinstimmen werde? oder ob alle Begebenheiten der Welt erfolgen, damit sie erfolgen? Sie unterstüzt die ohnehin schon einleuchtende Gerechtigkeit

ihrer Forderung durch den Satz des zureichenden Grundes, insofern solcher von uns als ein allgemeines Gesetz unsers Denkens verehrt und anerkennt werden muß, und sie schließt daher, wie sie als Vernunft schliessen muß, daß, wenn alles ohne Ausnahme einen zureichenden Grund haben muß, es auch einen ähnlichen Grund geben müsse, **warum** und **wozu** wir mit solchen Kräften, mit solchen Schranken unsrer Kräfte zu dieser Zeit, an diesem Orte wirklich geworden? **warum** und **wozu** ganze Reiche und blühende Völker verfallen? **warum** und **wozu** es in dieser Welt so viele Mängel und Uebel geben soll. Gelingt es uns nun, einen solchen Grund zu finden, so verändert alles seine Gestalt. Wir müssen einsehen, daß Dinge, ausser allen Zusammenhang, insofern sie nicht die gegenwärtigen, sondern andere von uns geträumte Wirkungen hervorbringen sollten, ohne Beziehung auf einen solchen Grund, oder auf solche Folgen freilich ganz anders seyn könnten und sogar seyn müßten: daß sie aber in einem bestimmten Zusammenhange, in Hinsicht auf solche Folgen, sich nach der fortgesezten Ordnung und allen vorausgegangenen Bedingungen fügen müssen, und nicht anders erfolgen können, als dieser Zusammenhang erfordert, wenn die Wirkungen erscheinen sollen, welche wir zwar so sehnlich, aber vor ihrer Ursache immer vergeblich erwarten.

Nennen wir nun, wie wir schon oben gethan haben, jeden zureichenden Grund, **warum**

oder **wozu** etwas ist, oder geschieht, **Zweck**; so entsteht hier so wenig eine Neuerung, daß wir vielmehr dem Sprachgebrauche folgen. Beide, das Zeichen sowohl als die bezeichnete Sache, das Wort sowohl als der Begrif, sind jedem verständlich, und scheinen für einander zu passen. Wollten wir aber, um allen Wortstreit zu vermeiden, auf das Wort Zweck, welches vielen so anstössig ist, Verzicht thun, so bleibt doch die Sache, so kann wenigstens, ohne die Allgemeinheit des zureichenden Grundes zu läugnen, nicht geläugnet werden, daß es hinreichende Gründe geben muß, warum und wozu etwas ist oder geschieht. Weiß jemand für diesen Ausdruck ein passenderes Wort, will er diese Gründe **Finalursachen** nennen, so wird in der Sache nichts geändert, es giebt sodann Finalursachen, welche gewöhnlich Zwecke genennt werden. So bald die Wirklichkeit der Sache nicht bestritten, oder durch eine Benennung aufgehoben und zweideutig wird, mag jeder die Sache benennen, wie er will, ob sich gleich nicht läugnen läßt, daß mancher unnöthige Streit, manches grosse Mißverständniß vermieden werden könnte, wenn die Schulen der Philosophen sich bequemen wollten, mit gewissen Begriffen solche Ausdrücke zu verbinden, welche alle Welt damit verbindet. Sie selbst würden am meisten dabey gewinnen, und der Leser sowohl als Zuhörer können mit Recht fordern, daß der Lehrer mit ihnen ihre Sprache spreche. Ausserdem sind Unverständlichkeit und Mißverstand unvermeid-

liche Folgen. Man streitet über Worte, die Sache selbst wird vergessen.

Sind nun die Zwecke nichts weiter als zureichende Gründe rc. so spricht alles so sehr für das Daseyn der Zwecke, daß man sehr leicht auf den Gedanken verfällt, diese Lehre habe keine andere als die Gegner des zureichenden Grundes. Man sollte daher glauben, aller Streit wäre geendigt, so bald die Widersacher der Zwecke zum Geständniß gebracht werden, daß alles einen Grund hat.

Aber zu geschweigen, daß auch dieses Geständniß nicht so leicht und so allgemein zu bewirken seyn möchte; daß die Menschen zu geneigt sind, allgemein anerkannte Wahrheiten wieder zurückzunehmen, so bald sie Folgen gewahr werden, welche gewisse Lieblingsmeinungen bedrohen; zu geschweigen, sage ich, daß sie sodann, um diese zu retten, viel lieber zu Einschränkungen und Ausnahmen ihre Zuflucht nehmen, so würden wir, wenn wir nicht bey Zeiten vorbeugten, die gefährlichsten Gegner dann erst kennen lernen, wo wir unsers Sieges gewiß zu seyn glauben, und die triumphirende Folge ziehen wollen, durch welche sie erwachen. Wir würden uns bey jedem Schluß in unendliche Fehden verwickelt und zu eckelhaften Wiederholungen genöthigt sehen.

Dieß alles können wir vermeiden, und den Gang unsrer fernern Untersuchung merklich erleichtern, wenn wir schon gegenwärtig erforschen,

worauf es eigentlich bey dieser Sache abgesehen ist, wenn wir, um alle Verwirrung zu vermeiden, den Streitpunkt fixiren, und unter allen seinen möglichen Gestalten darstellen. Wir werden zu diesem Ende wohl thun, wenn wir die Gegner der Zwecke in ihre Hauptklassen unterscheiden. Diese richten sich ganz genau nach der Anzahl der Zweifel und Fragen, welche bey jedem spekulirenden Kopf über diesen Gegenstand entstehen können.

Es fragt sich nämlich:

1) ob der Begrif von einem Zweck vernunftmässig sey?

2) ob und welchen Werth er habe?

3) ob alles einen Zweck, und vorzüglich ob alles einen lezten Zweck hat?

Dieser Eintheilung zufolge giebt es Gegner, welche die **Vernunftmässigkeit**, andere, welche die **Realität**, und wieder andere, welche die **Allgemeinheit** der Zwecke bestreiten. Es giebt sogar eine vierte Klasse von Gegnern, welche, je nachdem sie es zur Rettung und Rechtfertigung ihrer Vorurtheile nöthig finden, bald die Vernunftmässigkeit, bald die Realität, bald die Allgemeinheit der Zwecke läugnen. Die Gegner der Vernunftmässigkeit beschuldigen unsre Vernunft bey dem Gebrauch dieses Begrifs einer **Usurpation** und **Erschleichung**. Sie nehmen entweder an, daß der Begrif, als ein Geschöpf der frü-

hern Angewöhnung, oder als ein Schoos- und Pflegekind unsrer Einbildungskraft, durch keinen andern reellen Begrif nothwendig werde, oder die billigern dieser Gegner gestehen ihm einen hohen Grad von Brauchbarkeit zu, läugnen aber dabey die Erweisbarkeit seiner Wahrheit. Die zweite, nicht minder zahlreiche Klasse der Gegner, der Feinde der Realität, welche leicht mit der erstern gemeinschaftliche Sache macht, behauptet, daß wir es sind, welche alle Zwecke in die Welt legen, daß folglich die Zwecke gar keinen objektiven Werth haben. Der denkendere Theil dieser Klasse, welcher von einer andern Seite den Werth dieses Begrifs fühlt und nicht ganz herabwürdigen will, unterscheidet sich dadurch von den Weltleuten und Starkgeistern, welche die Zwecke durchaus verbannen wollen, daß sie die Zwecke nicht mehr gelten lassen, als gewisse andere Vernunftbegriffe, deren objektiver Werth von ihnen zwar ebenfalls geläugnet wird, von welchen sie aber annehmen, daß wir ihrer benöthigt sind, um in die Erscheinungen der Natur, Ordnung und Zusammenhang zu denken, und sie dadurch vorstell- und übersehbar zu machen. Die dritte Klasse läugnet zwar die Zwecke nicht; sie glaubt aber Gegenstände bemerkt zu haben, welche keinen Zweck haben; sie verfolgt die Reihe der Zwecke nur auf eine gewisse Stuffe; sie verweilt bey gewissen Zwecken, ohne zu bedenken, daß selbst Zwecke einen Zweck haben. Die Gegner dieser Art läugnen daher vorzüglich einen gemeinschaftlichen lezten Zweck. Und dieß

eben ist die Ursache, welche sie in der Lehre von den Zwecken, den Grad von Beruhigung, Nothwendigkeit und Uebereinstimmung bey allen Vorfällen der Welt nicht finden und entdecken läßt, welchen die Anhänger dieser Lehre versprechen und darinn zu finden glauben. Bey jeder dieser drey Klassen kann System und Consequenz nicht geläugnet werden. Sie gehen von Thatsachen, von Begriffen und Grundsätzen aus. Sie ziehen Folgen, welche unter solchen Voraussetzungen nothwendig sind. Es ist daher möglich, den Gang ihrer Ideen zu verfolgen, und den Ungrund zu entdecken. Sie können daher widerlegt werden. Aber wie sollen wir uns gegen diejenigen verhalten, welche, nachdem sie es für den Augenblick nöthig haben, von jedem dieser Systeme in das andere hinüber wechseln, und im Grunde keinem derselben anhangen, deren System das Bedürfniß des Augenblicks ist? Gegner dieser Art dürften wohl durch gegenwärtige Untersuchungen am wenigsten überzeugt werden. Aber auch jede andere Schrift wird ihnen diese Ueberzeugung nie verschaffen. Die Ueberzeugung, wenn sie möglich seyn soll, sezt feste unwandelbare Grundsätze voraus. Wie können aber unwandelbare Grundsätze seyn, wo das Wandelbarste von allen, wo das Bedürfniß des Augenblicks, der einzige entscheidende Grund ist? wir haben es also eigentlich nur mit den drey ersten dieser Klassen zu thun.

Um jeden derselben zu antworten, werde ich in der gegenwärtigen Abhandlung die Vernunft-

mässigkeit, in der folgenden die Realität, in der dritten endlich die Allgemeinheit der Zwecke untersuchen und beweisen. So viel die Vernunftmässigkeit betrift, so ist zwar solche für selbstdenkende und billige Leser schon durch das Vorhergegangene gerechtfertigt und bewiesen. Solchen Lesern dürfte folglich eine weitere Untersuchung dieser Frage überflüssig scheinen, und Wiederholungen vermuthen lassen, welches zum Theil wahr ist. Da wir aber auf diesem Wege auf Resultate stossen werden, welche unsre Mühe reichlich belohnen; da wir diesen Begrif bey so vielen andern, welche wir für Stammbegriffe halten, als Grundlage und Bedingung ihrer Denkbarkeit entdecken werden; da der Beweis von der Vernunftmässigkeit dieses Begrifs, über den Grund der Moral sowohl als über alle moralische Begriffe, ein eigenes Licht verbreitet: so kann eine nähere Prüfung mit keinem Rechte als überflüssig angesehen werden.

Es war eine Zeit, (und dieß war die Zeit, wo die Sprache anfieng, sich zu bilden, die Menschen aus der Wildheit hervorgiengen, und sich in ordentliche dauerhafte Gesellschaften vereinigten;) wo es weder tiefsinnige Systeme, noch Schulen der Weltweisen gab. Schon in diesen Zeiten gab es Begriffe. Es gab deren sogar, ehe es eine Sprache gab, ehe die Worte gefunden waren, mit welchen sie in der Folge bezeichnet wurden. Denn der Begrif, die bezeichnete

Sache muß vorhergehen, ehe das Bedürfniß nach einem Zeichen entstehen kann. Unter diesem kärglichen Vorrath von Begriffen befanden sich auch die Begriffe von einer Seele, von Recht und Unrecht, von Ursachen und von Wirkungen, von Mitteln und von Zwecken. Waren auch diese Worte unbekannt, so kannte man die Sachen. Denn der Wilde, welcher seinen Pfeil spizt und seinen Bogen ergreift, um ein vorüberziehendes Thier zu erlegen, unternimmt eben dadurch eine Handlung, welche kein Mensch unternehmen kann, ohne Wirkungen vorherzusehen, ohne Zwecke zu denken.

In diesen Zeiten hatte kein Mensch nöthig, dem andern sein Daseyn zu beweisen. Alle Menschen waren fest überzeugt, daß es ausser ihnen noch andere Gegenstände gebe. Schon damals erwartete jeder, gleich uns, wenn wir unsre Systeme vergessen, ähnliche Wirkungen von ähnlichen Ursachen. Jeder sah einige böse Wirkungen vorher, traf in Zeiten Anstalten dagegen, und beugte ihnen vor. Man schloß zu diesem Ende noch weiter von Wirkungen auf Ursachen, und suchte sie zu erforschen. War die Wirkung ein Kunstwerk, so schloß die Einfalt jener Menschen und Zeiten auf eine verständige Ursache. Und übertraf dieses Kunstwerk ihre Einsichten, die Einsichten aller, die ihnen bekannt waren, die Kräfte und das Vermögen ihrer Natur; so schlossen sie sogar auf eine Ursache, die verständiger, auf eine Kraft, die mächtiger als sie selbst, die

mächtiger als alle ihnen bekannte war. Wollte ein Mensch in jenen Zeiten gewisse Wirkungen hervorbringen, so sah er ein, daß zu diesem Ende gewisse Anstalten getroffen werden, und gewisse Bedingungen vorhergehen müssen: er sann auf Mittel, um Absichten oder Zwecke zu erreichen. Diese Art zu schliessen und zu denken, heißt: **schlichter, allgemeiner Menschenverstand.** Es war die Weisheit und Gelehrsamkeit jener Zeiten. Die Wahrheiten, welche durch seine Mitwirkung entdeckt werden, verrathen weder Tiefsinn noch Scharfsinn, aber ich fordere alle Schulen sammt allen Systemen auf, etwas zu erfinden, das wahrer wäre, wodurch seine Entdeckungen entbehrlich würden, wobey sich überdieß so gut leben und so gut handeln liesse. Ich fordere sie auf, ein System zu entdecken, welches auf diesen Wahrheiten nicht gebaut wäre. Noch mehr! Ich fordere sie auf, diese Wahrheiten zu widerlegen, ohne sich ihrer bey der Widerlegung zu bedienen. Alle frühere oder spätere Weisheit oder Thorheit der Menschen dreht sich um diese Begriffe als um ihre Axe herum. Wenn sich unser Geist in der Irre herumtreibt, so sind sie es, an welchen er sich erkennt, auf welche er zurückkommt.*)

*) So wahr dieß ist, so würde man sich doch irren, wenn man sich durch das oben angeführte Raisonnement berechtigt hielte, den Schluß zu machen, daß folglich die Begriffe von Ursache und Wirkung, von Zweck und Mittel, entweder angebohren, oder Formen und subjektive Bedingungen seyen, an welche unsre gegenwärtige Vorstellungsart gebun-

Wollten wir hier stehen bleiben, und verlangen, daß in Betref unsrer Erkenntniß nichts weiter geschehen soll; wollten wir alle Weltweisheit und Gelehrsamkeit unter die Denkungsart des gemeinen Haufen herabsetzen, und die Art, wie der leztere schließt, als höchste und vollendete Vernunft darstellen; so würden wir uns von der Wahrheit entfernen, und die Sache offenbar übertreiben. Denn es kann nicht fehlen, der rohe, ungebildete Mensch kann nur sehr wenige und zum Theil irrige Begriffe haben. Er muß daher sehr viele falsche Schlüsse machen, deren Ungrund nur eine reifer gewordene, durch Erfahrung und wissenschaftliche Kenntnisse unterstüzte Vernunft zu entdecken vermag. Aber selbst der Pöbel ist nicht immer Pöbel:

Interdum vulgus rectum videt.

Auch er hat mit dem gebildetern Theile der Menschen gewisse Erfahrungen gemein. Selbst der Wei-

den ist. Begriffe, welche selbst in andern enthalten sind, können unmöglich Urbegriffe seyn, und soll etwas angebohren oder Form unsrer Vorstellungsart heissen, so kann dieß von keinen andern, als von Urbegriffen gelten. Nun ist aber, wie wir oben gehört haben, der Begrif Zweck eine Folge von dem Begrif eines Grundes. Diese leztere Vorstellung selbst entsteht aus der Vorstellung von Nothwendigkeit, woher aber der Begrif von Nothwendigkeit entstehe, daß dieser eben so wenig ein Urbegrif sey, habe ich für alle, welchen an solchen Spitzfindigkeiten gelegen, im zweiten Theile dieses Werks, in der dritten Abhandlung zu beweisen, und auf die Vorstellung von einem objektiven Seyn, zurückzuführen gesucht. In der Folge wird noch mehr angeführt

feste schöpft mit ihm aus einer Quelle — aus der sinnlichen Erfahrung. Auch er ist Mensch, und als solcher gewissen allgemeinen Einwirkungen unterworfen, und wenn er denken oder handeln soll, an die allgemeinsten Bedingungen alles Handelns und Wollens, an gewisse Grundbegriffe und Grundwahrheiten gebunden.

Die Wahrheiten, von welchen kurz vorher die Rede war, die Begriffe von Zweck und Mittel, von Ursache und Wirkung sind von dieser Art. Der Gebrauch aller Zeiten und Menschen, selbst das Bedürfniß der menschlichen Natur haben sie geheiligt. Ihre so frühzeitige Entdeckung und der allgemeine fortdauernde Gebrauch lassen auf ein sehr frühes, allgemeines und fortdauerndes Bedürfniß schliessen.

werden, was den empyrischen Ursprung dieser und ähnlicher Begriffe beweißt. So viel aber die Priorität gewisser Begriffe im Allgemeinen betrift, den Beweis, daß selbst der Begrif Ding oder Seyn ein erworbener Begrif sey, habe ich, nebst der Art, wie wir dazu gelangen, in der ersten Abhandlung eben dieses Theiles umständlich ausgeführt. Um Wiederholungen zu vermeiden, verweise ich auch hier meine Leser dahin. Ich empfehle besonders die erste dieser Abhandlungen ihrer Aufmerksamkeit und Prüfung, um allen Zweifeln über die Priorität unsrer Begriffe mit einemmal zu begegnen. Dort ist der Grund meines Systems. Wer dieses widerlegen will, muß von dort anfangen, statt einzelne Folgen zu bestreiten. Meine dort geführten Beweise passen auf alle mögliche Fälle, wenn ich davon Anwendungen mache, so sezt dieß immer voraus, daß man sich von dem Grunde überzeugt habe. Ich beruffe mich folglich ein für allemal darauf.

Aber nicht genug, daß diese Wahrheiten und Begriffe sehr früh vorhanden waren, sie sollten und mußten noch überdieß berichtigt werden, wenn vermittelst ihrer andere Wahrheiten entdeckt werden sollten. Um den Gebrauch derselben zuverlässiger zu machen, mußte ihr Gebiet bestimmt, und, wo möglich, ihre Allgemeinheit bewiesen werden. Es war daher nöthig, die Gründe zu erforschen, auf welchen sie beruhen: und was in den ersten Zeiten mehr Gefühl als wirkliche Vernunft war, mußte durch deutlich erkannte Gründe unterstüzt werden. Was bis dahin nur von einzelnen Fällen zu gelten schien, mußte mit eben dieser Zuverlässigkeit auch auf Fälle ausgedehnt werden können, welche jeder Mensch mit jedem Augenblicke erfahren konnte, aber noch nicht erfahren hatte. Das Vorhersehungsvermögen mußte folglich ausgebildet werden; es mußten tausendfältige Anwendungen und Bestättigungen ganz unbekannter Fälle vorhergehen; die Anzahl dieser Bestättigungen mußte sich mit jedem Tage vermehren, ehe der Gedanke an die Allgemeinheit solcher Grundsätze, ehe das Bedürfniß nach dem Beweis dieser Allgemeinheit entstehen und der Beweis selbst versucht werden konnte: der Hindernisse nicht zu gedenken, welche durch die Armuth der ersten Sprachen aus der Bildersprache entstanden waren. — Kenntniß mehrerer Ursachen und Wirkungen, Berichtigung, nähere Bestimmung, Auflösung gewisser Bedenklichkeiten und scheinbarer Widersprüche — dieß waren die Geschäfte, welche der Vernunft in ihrer

reifern

reifern Ausbildung vorbehalten waren, wodurch die ersten Wahrheiten und Begriffe Gegenstände einer wissenschaftlichen Behandlung werden. Dieß ist alles, was die Weltweisheit daran thun kann. Die Vernunft würde sich selbst zerstören, wenn sie mehr thun, wenn sie beweisen wollte, daß solche Wahrheiten entweder gar keinen, oder einen wandelbaren Grund hätten.

Von dem, was geschehen sollte, wenden wir uns nun zu dem, was wirklich geschehen ist. Wir werden vernehmen, daß sich die Menschen bey diesem Geschäfte auf eine sonderbare Art benommen haben. Indessen scheint es, unsre Trägheit im Denken sey ähnlicher Antriebe und Erschütterungen benöthigt, wenn unser Geist aus seinem Schlummer erwachen soll. Es scheint, als ob alle Wahrheit durch den Contrast anziehender und verständlicher würde. Und wirklich zeigt jeder Irrthum einen Gegenstand von einer Seite, welche neu und unbemerkt ist. Die Irrthümer befördern folglich die Vollständigkeit unsrer Erkenntniß, und nur da ist Wahrheit, wo Totalität und Vollständigkeit ist.

Soll unsre Erkenntniß, wie wir oben gehört haben, berichtigt werden, so kann dieß wohl nicht anders als durch Denker geschehen, durch Menschen, deren eigentliches Geschäft das Denken ist, folglich durch solche, welche die dazu nöthige Muße haben. Die ersten dieser Denker, deren die Geschichte erwähnt, waren die Priester der verschiedenen Völker unter verschiedenen Be-

nennungen, unter den Namen der Magier, Druiden oder Barden. Die Priester allein waren die Philosophen jener Zeiten. Sie waren die ersten, welche über die Ereignisse der Natur dachten, und ihre Ursachen erforschten. Aber die Meinungen dieser Männer widersprachen sich nicht selten, auch war dieser Stand von jeher ein Freund der Uebertreibung: auch diese hat ihre Grenzen. Jene Widersprüche sowohl als diese Uebertreibung erschüttern die Aufmerksamkeit selbst des undenkenden Haufens, sie öfnen manchem, der nicht dachte, die Augen, setzen ihn in Stande, zu vergleichen, und sind daher sehr geschickt, Verdacht und Mißtrauen gegen die Wahrheit und Untrüglichkeit gewisser Lehren zu erwecken.

Mächtiger, als dieß alles, wirkte die Begierde, alles zu erklären, mehr zu wissen, als der Mensch nöthig hat, um seine Bestimmung zu erreichen. Es giebt Wahrheiten, ohne welche kein Mensch denken oder handeln kann, von dieser Art ist die Ueberzeugung: daß es Ursachen und Zwecke giebt. Es giebt andere Wahrheiten, deren deutliche und vollständige Einsicht ganz ausser unserm Fassungskreiß liegt: von dieser Gattung ist die Art und Weise, wie jede Ursache wirkt? was sie an sich selbst ist? wo die erste Ursache sich befindet? wie sie in die Welt wirkt? Bey der Auflösung solcher Fragen vermag die Vernunft nichts, nur die Einbildungskraft, deren Geschäftigkeit unerschöpflich ist, kann hier

Träume auf Träume häuffen, durch welche kein Denker befriedigt wird: sie nimmt davon und sezt hinzu, mit ihr vereinigen sich Scharfsinn und Witz, um mehr zu wissen, als alle menschliche Vernunft wissen kann. Jeder, in dessen Träumen einige Wahrscheinlichkeit und Consequenz herrscht, kann immer auf Anhänger und Bewunderer rechnen, selbst der Schwächste an körperlicher Kraft kann sich der Köpfe anderer bemächtigen, über sie herrschen und gebieten. Kein Wunder also, wenn nun jeder denken, wenn jeder seinen Vorgänger übertreffen will, wenn folglich die Meinungen kühner und sonderbarer werden. So entstanden Systeme über Systeme. Diese giengen in ihren Behauptungen so weit, und vermehrten sich auf den Grad, daß schon Cicero sich der Bemerkung nicht erwehren konnte: es sey keine Ungereimtheit so arg, welche nicht ein Weltweiser als vollendete Wahrheit aufgestellt hätte. Wie voreilig dieses Urtheil war, hat leider! der Lauf von achtzehn Jahrhunderten bewiesen, und es war vorherzusehen, daß fortdauernde ähnliche Ursachen auch fernere ähnliche Wirkungen hervorbringen würden.

Aber so viel auch dieser Systeme waren, so waren sie nicht von gleicher Art. Es scheint (und damit stimmt auch die Geschichte überein) als ob die ersten Systeme dogmatisch gewesen, als ob erst die sceptischen Systeme aus den dogmatischen entstanden wären. Dieser Uebergang ist natürlich; er ist sogar in der Natur und dem

Wesen unsrer Vernunft gegründet. Denn wenn Jahrhunderte hindurch die Wuth, alles zu erklären, ein Lehrgebäude nach dem andern aufgestellt hatte; wenn jedes dieser Systeme als untrüglich angekündigt, aller Orten verbreitet, und mit einer schwärmerischen Hitze vertheidigt, wenn bald darauf eben dieses System von einem spätern verdrängt und als falsch und irrig erklärt wurde; wenn eine lange Reihe von Systemen das Schicksal der erstern erfahren, immer bewundert, immer verworfen und am Ende vergessen wurden, so mußten doch wahrlich dem menschlichen Geiste, der sich so oft getäuscht sah, am Ende alle Systeme, alle Verheissungen von Wahrheit verdächtig werden: der Mensch mußte Mißtrauen in sich selbst setzen; er, der alles erklären wollte, mußte erfahren, daß er wenig oder gar nichts erklären kann. Er fieng daher an zu zweifeln, entfernte sich auch hier von dem Mittel, und wenn er vordem zu viel glaubte, so glaubte er von nun an zu wenig.

So wie ein Zweifel aus dem andern entstand, so traf natürlicherweise am Ende auch die Reihe die lezten Gründe unsrer Erkenntniß. Man zweifelte, ob in einer Erkenntniß, welche so wenig mit Gewißheit erkennen kann, einige Gewißheit sey. Diese Zweifel wurden anfänglich mit Anstand und Bescheidenheit geäussert. In der Folge, als diese Zweifel Beyfall fanden, gieng man, theils dem natürlichen Gange der Sachen zufolge, theils, um seine Stärke und Unbekan-

genheit im Denken zu äussern, stuffenweis weiter, und endigte damit, daß man nun ohne Scheu läugnete, was man anfänglich nur bezweifelt hatte. Auf diese Art wurde so lang gezweifelt und so lang geläugnet, bis endlich der Dogmatismus den lezten Stoß erhielt, und das allvernichtende Resultat zum Vorschein kam: **daß unsre Begriffe von Gründen und Ursachen usurpirte Begriffe sind, welche auf der unerweislichen Voraussetzung beruhen, daß Erscheinungen, welche gewöhnlich auf einander folgen, für allzeit unzertrennlich seyen, und als solche einander erzeugen.***)

*) Nichts beweist mehr die Unentbehrlichkeit und die unerschütterliche Wahrheit der hier bestrittenen Begriffe, als daß selbst der Ungrund derselben nicht bewiesen werden kann, ohne sich ihrer zu bedienen. Man muß voraussetzen, daß es Gründe und Ursachen giebt, um beweisen zu können, daß es deren keine giebt. Selbst Hume, der Urheber dieses Systems, der ärgste, consequenteste, und weil er sich unter allen Philosophen vom Sprachgebrauche am wenigsten entfernt, der verständlichste aller Zweifler, selbst Hume mußte hier der Macht der Wahrheit weichen. Er selbst stellt einen Grund auf, durch dessen Hülfe wir zu diesem Begrif gelangen: um zu beweisen, daß er in der Vernunft keinen Grund habe, leitet er seine Entstehung aus der Gewohnheit oder Angewöhnung ab. Seinem System zufolge, sollte dieser Begrif mit der Angewöhnung eben so zufällig verbunden seyn und davon getrennt werden können, als jede andere Wirkung, von jeder andern Erscheinung, deren Folge sie zu seyn scheint, weil beide nicht ohne einander erscheinen. Auch hier wird von immer auf allzeit, und vom Seyn auf ein Muß geschlossen. Wer alle Gründe läugnet, kann sich nie, ohne seinem Sy-

Soll eine Entdeckung keine blosse Spekulation seyn, so muß sie für das menschliche Leben einigen Werth und Interesse haben. Beides erhält sie durch ihre Folgen. Die Folgen des oben erwähnten Satzes sind Ungeheuer. Denn, haben unsre Vorstellungen von Ursache und Wirkung keinen reellern als den angeführten Grund, sind diese Begriffe leere Usurpationen unsrer Vernunft; so ist auch aller Zusammenhang usurpirt: weder die Gegenstände noch unsre Vorstellungen hangen zusammen, sogar unsre Vorstellungen werden durch nichts erzeugt. Es giebt eben so wenig eine vorstellende Kraft, als es irgend eine

stem ungetreu zu werden, auf Gründe beruffen. — Wir wollen ihn selbst hören, um den Verdacht zu vermeiden, als ob wir ihn Dinge sagen liessen, welche seiner Lehre entgegen sind:

„Es ist ein anderer Grundsatz vorhanden, der uns zur Entschliessung bringt, einen solchen Schluß zu machen. Diese Quelle oder dieser Grundsatz ist die Gewohnheit oder Fertigkeit. Denn wo die Wiederholung einer besondern That oder Wirkung eine Geneigtheit hervorbringt, dieselbe Handlung oder Wirkung wieder zu erneuern, ohne daß man durch einige Vernunftschlüsse oder durch einiges Verfahren des Verstandes dazu angetrieben wird, so sagen wir allzeit, diese Geneigtheit sey eine Wirkung der Gewohnheit. Indem wir dieses Wort gebrauchen, behaupten wir keineswegs, den lezten und endlichen Grund dieser Geneigtheit gegeben zu haben. Wir zeigen nur allein einen Grundsatz der menschlichen Natur an, welcher durchgehends eingestanden wird, und welcher durch seine Wirkungen wohl bekannt ist. Vielleicht können wir unsre Nach-

andere Ursache giebt. Es giebt nichts als Vorstellungen ohne Subjekt, welches diese Vorstellungen hat, und das, was wir Seele oder Ich nennen, ist nichts weiter als eine Reihe und Folge von Vorstellungen, welche so wenig ein Objekt haben, auf welches sie bezogen werden können, als ein Subjekt, welches diese Beziehung macht. Natürlicherweise hört mit den Gründen und Ursachen alle Philosophie, aller Vernunftgebrauch auf. Sogar alle Erfahrungswissenschaften, deren Gewißheit auf analogischen Schlüssen beruht, können keine Gewißheit geben. Wir hoffen vergeblich, daß ähnliche Ursachen ähnliche

„forschungen nicht weiter treiben, oder uns anmassen, eine Ursache von dieser Ursache anzugeben, sondern wir müssen mit derselben, als mit dem lezten und endlichen Grundsatze zufrieden bleiben, den wir von all unsern Schlüssen aus der Erfahrung anzeigen können. — Und es ist gewiß, daß wir hier einen, wo nicht wahren, wenigstens verständlichen Satz vorbringen, wenn wir behaupten, daß wir nach der beständigen Verbindung zweier Gegenstände, der Hitze und der Flamme, der Schwere und der Fertigkeit zum Exempel, durch die Gewohnheit allein entschlossen sind, den einen von der Erscheinung des andern zu erwarten. Dieser angenommene Satz scheint sogar der einzige zu seyn, welcher die Schwierigkeit aufheitert, warum wir aus tausend Beyspielen eine Folgerung ziehen, die wir aus einem einzigen Beyspiel zu ziehen nicht fähig sind. — Alle Folgerungen aus der Erfahrung sind demnach Wirkungen der Gewohnheit, nicht der Vernunftschlüsse.

Humes philosophische Versuche. Fünfter Versuch. Sceptische Auflösung dieser Zweifel. 2ter Theil, S. 106.

Wirkungen hervorbringen werden, und der Fall ist nicht unmöglich, daß in der Folge die Menschen, welche bisher nicht anders als vom Weibe gebohren wurden, gleich den Aepfeln an den Bäumen wachsen.*)

Alle diese Folgen sind von der Art, daß es Mühe kosten sollte, ein System zu erfinden, durch welches der Grund unsrer Erkenntniß noch mehr

*) So auffallend und empörend aber auch diese Folgen sind, so läßt sich doch nicht läugnen, daß in diesem sonderbaren Systeme durchaus Consequenz sey. Sind einmal gewisse Vordersätze, auf welchen es beruht, als wahr anerkannt, so kann keine Vernunft anders schliessen, als hier gefolgert wird. Dieß sollte doch beweisen, wie weit der Hang zur Spekulation führen, und in welche Fallstricke sich die Vernunft wider ihren Willen verwickeln kann. Und dieß wird unfehlbar allzeit geschehen, so bald der Sprachgebrauch ohne Noth verlassen wird; auf diese Art lassen sich freilich tausend sonderbare Resultate entdecken, welche der gemeine Menschenverstand unmöglich begreiffen kann. Wer den Sinn der Worte nach Gefallen verändert, und sich nicht scheut, Finsterniß zu nennen, was alle übrige Welt Licht nennt, der kann freilich beweisen, daß die Sonne, diese Quelle alles Lichts, eine Quelle der Verfinsterung sey. Eine solche Voraussetzung verändert alles. Neue Lehrgebäude lassen sich sodann darauf gründen. Die Verhältnisse in den Sachen werden zwar nicht verändert, aber es scheint, als ob sie verändert wären. Dadurch entstehen ganz neue Begriffe, diese müssen mit neu erfundenen Namen bezeichnet werden, und nun hält es schwer, den Irrthum bis auf seine lezte Quelle zu verfolgen.

Was ich hier anführe, ist nicht, wie es scheinen könnte, leere Deklamation. Hume selbst, der Erfinder dieses Systems, hat zwar weder den Sinn der Worte verändert, noch neue Worte erfunden.

erschüttert würde. Das Humische System kann daher mit allem Rechte als die äusserste Grenze des Scepticismus betrachtet werden. Es ist daher alle Hofnung, daß der menschliche Geist von seinem excentrischen Flug zurückkehren, und nach und nach zum gemeinen Menschenverstand, dessen Berichtigung ihm anvertraut ist, einlenken werde. Schon ist sehr viel gewonnen, und beweißt, daß

Er selbst hat richtig gefolgert, und die Folge so weit getrieben, als sie getrieben werden kann. Was in seinem System irrig ist, die Vordersätze, worauf er gebaut hat, sind nicht sein Werk; diese kommen aus der Cartesianischen Schule, aus der Lehre von den Ideen. Das Wort Idee ist eines dieser unseligen Worte, auf dessen Werth und Ansehen so viele sonderbare Systeme gebaut werden. Der Schade, welchen dieses einzige Wort in den Schulen der Weltweisen verursacht hat, ist unübersehbar, und dauert selbst in unsern Tagen noch fort. Kein anderes Beyspiel ist so geschickt, meine Leser zu überzeugen, mit welchem Nachtheile für die Vernunft eine zu willkührliche Veränderung in dem Sinne und der Bedeutung der Worte sey. Dieß hat mich bewogen, am Schlusse dieses Werkes einen Anhang beyzufügen, in welchem ich den Ursprung und die erste Bedeutung dieses Worts, sammt dem Sinne, welchen es in den spätern Systemen stuffenweis erhalten hat, genauer untersuche. Die Geschichte dieses Worts enthält die schicklichste Auflösung des Problems, wie es möglich gewesen, daß unsre Vernunft sich so weit verirren, und an ihrer eigenen Zerstörung arbeiten konnte. Daraus wird erscheinen, daß die Vernunft, selbst bey ihren gröbsten Verirrungen, noch immer als Vernunft handelt, indem ihre Folgerungen und Schlüsse selbst bey den sonderbarsten Behauptungen doch immer als ausgemachte Wahrheiten angesehen werden müssen, so bald die Prämissen, aus welchen sie folgert, als ungezweifelt angenommen werden.

wir auf dem Rückwege sind, daß man den Humischen Zweifeln von allen Seiten entgegen arbeitet, und die Begriffe von Ursache und Wirkung, von Grund und Folge, als subjektive Denkformen, den Satz des zureichenden Grundes aber als ein regulatives Principium unsrer Vernunft aufstellt und vertheidigt. Dieses System hebt zwar die Hauptschwierigkeit nicht, und es scheint den Humischen Knoten mehr zu durchschneiden als aufzulösen, indem es die wirkliche Entstehung des Begrifs von Grund und Ursache nicht zeigt, und ein System, welches schlechterdings alle Gründe läugnet, noch ehe die Wirklichkeit und Nothwendigkeit eines Grundes bewiesen worden, dadurch widerlegt, daß es sogleich einen bestimmten Grund namhaft macht, dessen Folge unsre Vorstellung von Ursache und Wirkung seyn soll. Indessen, wie gesagt, ist dieß schon Gewinn und beweißt unsre Rückkehr. Aber auch diese Schule hat sich getheilt. Was die Widerlegungen ihrer Gegner nicht bewirkt haben, werden vielleicht ihre innere Streitigkeiten hervorbringen. Diese werden den Gesichtspunkt näher bringen, und am Ende wird sich zeigen, daß auch hier der Streit mehr über Worte als über Sachen war.

Meine Leser werden gegenwärtige Darstellung von dem Gange menschlicher Meinungen, in Betref der metaphysischen Grundwahrheiten, unvollständig und zum Theil einseitig finden. Ich pflichte ihnen bey, und fühle es nur zu sehr, wie viel noch zu sagen wäre. Ich würde mich aber

dadurch von dem Hauptgegenstande meiner Schrift gänzlich entfernt haben. Aus dieser Ursache konnte hier nichts weiter als der äusserste Umriß gezeichnet werden. Aus solchem erscheint wenigstens so viel, daß es seit den ältesten Zeiten eine Art zu philosophiren gegeben, welche nie mit dem gemeinen Verstande, um dessen Begriffe sich im Grunde doch alles dreht, denken oder schliessen will, welcher alles aneckelt und verdächtig scheint, was sich darauf gründet. Es darf folglich niemand befremden, daß seit den ältesten Zeiten die unentbehrlichsten Begriffe und Wahrheiten den Anfällen der Sophisterey unaufhörlich ausgesezt waren. Kein Begrif hat dieß so sehr erfahren, als der Begrif von Grund und Folge, von Ursache und Wirkung. Ich habe zu diesem Ende den ganzen vorhergehenden Theil dieses Werks bestimmt, um die Nothwendigkeit, Vernunftmässigkeit und Realität dieser Begriffe zu beweisen. Ich habe gezeigt, daß sie so wenig usurpirt und willkührlich sind, daß sie vielmehr durch den ganzen Zusammenhang der menschlichen Erkenntniß dergestalt nothwendig werden, daß sie sich zu solcher als Bedingungen verhalten, und mit ihnen alles Philosophiren, alles Denken, aller Vernunftgebrauch aufhört, daß sie folglich um dieses allgemeinsten Zusammenhanges willen im höchsten Grad **wahr** sind.*)

*) Wollte man selbst bey dieser höchsten und allgemeinsten Uebereinstimmung keine andere als blos logische Wahrheit erkennen und gelten lassen, so würde daraus folgen, daß es keine einzige Wahrheit giebt,

Das Schicksal, welches die Ursachen und Wirkungen betroffen, betraf auch die Zwecke, und betrift sie noch. Die Zwecke vertragen sich mit keiner Philosophie und Vorstellungsart, welche

welche einen objektiven Werth hat. Selbst daß wir sind, oder daß unsrer Erscheinung etwas zum Grund liegt, was keine Erscheinung ist, selbst dieser Satz würde keine objektive Wahrheit seyn. Oder man muß sich näher erklären, was man unter logischer Wahrheit versteht. Soll es heissen: Ein Satz, welcher durch den allgemeinen Zusammenhang aller Vorstellungen nothwendig als wahr erkennt wird, habe wirklich keinen objektiven Werth oder Grund ausser unsrer Vorstellung. Oder will man dadurch blos allein anzeigen, daß dieser Grund unerweislich sey. Im ersten Falle ist unsre gesammte Erkenntniß ein fortdauernder zusammenhängender Traum, eine sachenleere Täuschung, eine von uns erweisbare Lüge. Spricht man blos von Unerweisbarkeit, so muß man entweder nur solche Dinge und Wahrheiten als erweisbar erkennen, welche Gegenstände der wirklichen sinnlichen Anschauung sind oder werden können, — und in diesem Falle lauft alles auf einen Wortstreit hinaus, indem noch niemand behauptet hat, daß das Daseyn von einem wirklichen Mittelpunkt der Erde in diesem Sinne bewiesen werden könne. In diesem Sinne sind folglich auch, kraft einer allgemeinen Uebereinstimmung, alle übersinnliche Gründe der Erscheinungen ganz unerweislich. Will man aber durch die vorgebliche Unerweisbarkeit blos aller Entscheidung ausweichen, und die Sache selbst dahin gestellt seyn lassen, ohne zu bestimmen: ob die Sache sich an sich selbst wirklich so verhalte oder nicht; so kann erstens diese Abstraktion gar nicht gemacht werden, indem unsre ganze Gedankenreihe voraussezt, daß wir einen oder den andern der beiden Fälle entscheidend angenommen haben. Wir müssen z. B. das Daseyn gewisser Dinge, und folglich das Daseyn überhaupt als etwas objektiv Gültiges voraus setzen, oder wir sprechen Unsinn, in-

zu viel auf das Gegenwärtige und die Sinnenwelt baut. Sie wurden daher von den ältern Sophisten, und vorzüglich von der Epikureischen Schule geläugnet. Diese Schulen haben sich,

dem unsre ganze Sprache darauf gebaut ist. Zweitens hebt diese Art von Unerweisbarkeit die Objektivität der vorgestellten Sache gar nicht auf: denn jeder, der über diese Frage nichts entscheiden will, läugnet und bejaht auch keinen der beiden Fälle. Der eine scheint ihm, aus Mangel an entscheidenden Gründen, so möglich als der andere. Es kann seyn, daß unsre gesammte Erkenntniß eine bloß subjektive Täuschung sey. Es ist aber auch eben so möglich, daß sie einen objektiven reellen Grund hat. So lang die Sachen so stehen, so hat der, welcher die Unerweisbarkeit einer objektiven Wahrheit behauptet, kein Recht, zu entscheiden, daß es keine objektive Wahrheit, daß es keine übersinnliche Gründe der Erscheinungen gebe: denn er würde seinem System ungetreu werden, und aus der vorgeblichen Unerweislichkeit mehr folgern, als wirklich daraus folgt. Wenn aber das eine so wahrscheinlich als das andere ist; so kann ich nicht begreiffen, warum es so sehr gefehlt seyn soll, wenn man z. B. für das objektive Daseyn übersinnlicher Gegenstände streitet? Ich kann nicht begreiffen, warum die subjektive Realität solcher Gegenstände wahrer seyn soll, da doch nicht geläugnet werden kann, daß wir durch den allgemeinen Zusammenhang unsrer Erkenntniß sogar genöthigt werden, einen objektiven Grund anzunehmen; da ich, kraft des logischen Zusammenhangs, einsehe, daß alle logische Wahrheit aufhören würde, Wahrheit zu seyn, wenn es gar keine objektive Wahrheit gäbe? Oder wenn der allgemeine logische Zusammenhang unsrer Vorstellungen den Schluß auf ein objektives Daseyn nothwendig macht, wie kann darinn Wahrheit seyn, wenn ein solcher Schluß falsch ist? Wie kann der, welcher schließt, wie er sogar, kraft der vorgegebenen Subjektivität, schliessen muß, Tadel verdienen? Wer vermag, ihn zu widerlegen? und

wo nicht dem Namen, doch der Sache nach, bis auf unsre Zeiten erhalten. Lehren dieser Art, so bald sie herrschend werden, beweisen, daß ein Volk in der Cultur vorgerückt, und mit den

wer denkt der Einrichtung seiner Natur gemäßer, als er? — Was will also, bey genauerer Untersuchung, diese vorgebliche Unerweisbarkeit von der Objektivität einer Wahrheit sagen! — Nicht. daß sie blos subjektiv sey, auch nicht, daß sie objektiv sey: denn eben darum, weil sie unerweisbar ist, so mangeln alle Gründe, das eine sowohl als das andere zu bejahen oder zu verneinen — auch nicht, daß sie keins von beiden, daß sie weder ganz subjektiv, noch ganz oder zum Theil objektiv sey: denn, kraft des Satzes vom Widerspruch, können zwei widersprechende Prädikate von einem Dinge unmöglich zu gleicher Zeit weder bejaht, noch verneint werden. Die Wahrheit einer Sache muß folglich, wenn sie auf keine Art objektiv ist, subjektiv, und wenn sie nicht ganz subjektiver Natur seyn soll, objektiv seyn. An sich ist jede Wahrheit nothwendig entweder das eine oder das andere. Zwischen beiden ist kein Mittel. Die Unerweisbarkeit hebt folglich die Objektivität einer Wahrheit gar nicht auf, sondern so lang diese subjektive Ungewißheit dauert, muß uns Menschen der eine Fall so möglich scheinen als der andere.

Wollte man dagegen einwenden: „Dieses ganze Raisonnement sey eine Folge des Satzes des Widerspruches: nur kraft derselben sey es uns Menschen unmöglich, ein Mittel zwischen Seyn und Nichtseyn zu denken: dieser Satz sey aber selbst nur ein subjektives Gesetz, an welches unsre gegenwärtige Form und Vorstellungsart gebunden ist;“ so kann dieß zum Beweise dienen, daß eine sonderbare Behauptung nicht anders, als durch eine andere ärgere, eben so gewagte Behauptung unterstützt werden kann. Denn woher wissen wir, daß der Satz des Widerspruchs ein Gesetz sey, an welches unsre Form ausschliessenderweise gebunden ist?

Mitteln sowohl als den feinern Bedürfnissen des Lebens bekannter geworden sey. Eine überhandnehmende Ueppigkeit im Leben erzeugt diesen Luxus im Denken, welcher nach dem Urtheil der Zeit-

Wie wollten wir eine so kühne Behauptung beweisen? Wie können wir, ohne die Wirksamkeit dieses Gesetzes zu schwächen, ohne es selbst für die gegenwärtige Form aufzuheben, nur vermuthen, daß ein solcher Fall möglich seyn könne? Die Bedingung aller von uns erkennbaren Wahrheit würde also nach unsrer eigenen Ueberzeugung für Wesen anderer Art keine Wahrheit seyn, folglich auch jede einzelne Wahrheit, von welcher wir uns durch die Anwendung dieses Satzes überzeugen. Wir selbst sehen folglich schon in dieser Form ein, daß es gar keine, weder subjektive noch objektive Wahrheit giebt. Der Satz des Widerspruchs, als Form und Bedingung unsers Denkens, verfehlt also ganz seinen Zweck: und es giebt nur eine einzige Ueberzeugung, die Ueberzeugung, daß nichts, folglich auch, daß so gar eben diese Ueberzeugung nicht wahr sey. Denn warum sollte der Satz, daß nichts wahr ist, wahrer seyn, als der entgegengesezte? An welchem Merkmal wollten wir ihn erkennen? Ich schliesse daher: entweder ist der Satz des Widerspruchs ein Gesetz, an welches ohne Ausnahme alle vorstellende Kräfte gebunden sind; oder auch: wir sind eben so wenig daran gebunden, so bald wir einsehen und uns überzeugen können, daß es auch nur eine einzige vorstellende Kraft geben könne, für welche das gleichzeitige Nichtseyn einer wirklichen Sache kein Widerspruch ist. Aller Gebrauch, sammt unserm Vertrauen auf diesen grossen Grundsatz, hängt von der Vorstellung ab, daß er allgemein und nothwendig sey. Es ist aber weder das eine noch das andere, so bald wir selbst Fälle denken können, wo ein solcher Satz von keinem Gebrauche, und folglich entbehrlich wäre.

Ueberhaupt sieht dieser ganze Streit gelehrter und gefährlicher aus, als er in der That ist. Denn

genossen den Mann vom Stande, den Welt- und Geschäftsmann verräth, und durch die Kühnheit seiner Denkungsart über den undenkenden Haufen, der nur durch Vorurtheile geleitet wird,

wir wollen annehmen, ein Philosoph hätte auf eine sehr tiefsinnige Art bewiesen, die Sätze: es giebt Gegenstände ausser uns; es giebt übersinnliche Gründe der Erscheinungen; unsrer eigenen Erscheinung liegt etwas Objektives zum Grund; es giebt eine objektive Wahrheit; nichts kann zu gleicher Zeit seyn und nicht seyn rc. wir wollen annehmen, sage ich, ein Philosoph hätte mit allem Aufwande von Gelehrsamkeit bewiesen, daß alle diese Sätze unerweisbar seyen; so hat er

1) zuviel bewiesen, wenn er damit behaupten wollte, daß alle diese Sätze auf gar keine Art bewiesen werden können. Denn sie lassen sich auf eine indirekte Art durch die sonderbaren Folgen des Gegensatzes beweisen, indem wir darthun, welche andere Wahrheiten hinwegfallen, wie alles Denken sammt allem Vernunftgebrauch aufhören würde, wenn ein solcher Satz falsch wäre. Diese Art zu beweisen, ist nicht die schlechteste, sie ist sogar in solchen Fällen, wie der gegenwärtige ist, die einzige. Selbst Euclides hat sich in seinen Elementen dieser Art zu beweisen mehr denn einmal bedient. Alle Grundwahrheiten können auf keine andere Art bewiesen werden. Ist aber hier nur von der Unmöglichkeit eines direkten Beweises die Rede; so hat

2) unser Philosoph etwas bewiesen, was sich von selbst versteht, was kein denkender Mensch bezweifelt, indem es in der Natur der Sache liegt. Er hat bewiesen, daß die ersten Grundsätze und Bedingungen alles Denkens keine Folgen von andern höhern Grundsätzen sind. Wie könnten sie aber die höchsten Gründe unsers Denkens seyn, wenn es möglich wäre, sie aus

so sehr erhebt. Diese Grundsätze werden daher im Schooße des Wohllebens und des Glückes erzeugt, und von der feinern Welt und den Grossen genährt und gepflegt, indessen der zurück-

aus einer höhern Quelle abzuleiten? In diesem Sinne sind also die oben angeführten Sätze ganz und gar unerweislich.

Was soll nun aus dieser Unerweisbarkeit folgen? — daß sie falsch sind? wäre dieß, so würde auch die ganze menschliche Erkenntniß als ihre Folge eben so falsch seyn. Wenn ihre Falschheit nicht daraus gefolgert werden kann, so bleiben die Dinge, wie sie sind, und diese ganze Entdeckung führt auf kein neues Resultat. Man müßte nur daraus folgern, daß die Wahrheit dieser Sätze problematisch ist. Aber selbst diese Folge würde nicht beweisen, daß diese Sätze falsch sind. Denn aus der Unerweisbarkeit scheint nur so viel zu folgen, daß die eine Meinung so viel Grund habe, als die entgegengesezte, daß es folglich eben so vernünftig sey, das Daseyn der Dinge ausser uns im objektiven Sinne zu läugnen als zu behaupten; daß uns alle nähern Gründe mangeln, das eine vor dem andern zu behaupten, welches offenbar falsch ist. Denn wenn wir das objektive Daseyn der Dinge annehmen, so ist eine Erkenntniß möglich, und sie ist unmöglich, wenn wir solches läugnen. Wir haben also Gründe genug, das objektive Daseyn vielmehr zu behaupten als zu läugnen, denn das Gegentheil widerspricht all unsrer Erkenntniß, indem die Vorstellung des erstern dadurch nothwendig wird. Wenn nun durch diese Entdeckung einer vorgeblichen Unerweisbarkeit weder ein Irrthum aufgedeckt, noch eine schon vorhandene Wahrheit bestättigt, sondern vielmehr alles, was wir erkennen, als nichts erscheint, so ist entweder diese Entdeckung mehr schädlich, als nützlich, oder sie erscheint als ein blosser Wortstreit, als eine spekulative Grille, als ein offenbarer Mißbrauch aller Beweise.

gesezte, vom Glücke vernachlässigte, nicht minder denkende Theil der Menschen sich der Stoa in die Arme wirft, und um seines kummervollen Daseyns froher zu werden, sich genöthigt sieht, den Werth des Gegenwärtigen nach seinen entferntern Folgen zu schätzen, und sich der Zukunft als des einzigen untrüglichen Maaßstabes zu bedienen, um den Werth oder Unwerth gewisser Güter zu bestimmen. Wer diesen leztern die Nichtigkeit der Zwecke beweisen wollte, würde dem edlern Theil der Menschen alle Trostgründe

Denn im Grunde, welche Dinge müssen bewiesen oder erklärt werden? keine andere, als solche, welche dunkel oder zweifelhaft sind. Warum also beweisen wollen, was alle annehmen, was allen verständlich ist? Wodurch beweisen? — Durch Dinge, welche verständlicher sind. Kann es deren geben? Durch Gründe, welche allgemeiner sind. Kann es deren ins Unendliche geben? Wir müssen also am Ende bey gewissen Sätzen und Begriffen stehen bleiben. Und dieß können wir mit allem Rechte bey solchen, welche von der Art sind, daß alles Denken und Erkennen aufhören würde, so bald sie falsch oder ungewiß sind. Wollten wir aber dessen ungeachtet durchaus weiter gehen, so werden wir zuverläßig weder etwas wahreres noch besseres finden, wir werden noch überdieß die Ueberzeugung, welche wir gegenwärtig haben, verliehren, und durch eine übertriebne Begierde alles zu beweisen, nichts beweisen, alle Gewißheit erschüttern, und das, was allen Menschen, welche handeln wollen, als ausgemacht erscheinen muß, als zweifelhaft erkennen. Sonst bedienen wir uns der Beweise, um das Ungewisse zur Gewißheit zu erheben. Hier im Gegentheil sollen Beweise erfunden werden, um das, was dem Menschen heilig und gewiß ist, ungewiß und zweifelhaft zu machen.

gegen die Widerwärtigkeiten des Lebens entziehen, und sogar zur Verzweiflung treiben.

Aber auch der erklärteste Epikureer kann die Zwecke nicht entbehren. Selbst unter Weltleuten hat die Lehre von den Zwecken sehr warme Vertheidiger gefunden.*) Sie streiten über die Worte, über den Sinn dieses Worts, aber alle verehren die Sache. Kann nun der Mißverstand

*) Ich weiß, daß die Wahrheit durch die Anführung berühmter Namen nichts gewinnt. Aber es kann Fälle geben, wo auch das Ansehen der Wahrheit auf eine gewisse Art zu statten kommt. Es kann dazu dienen, Wahrheiten, auf welchen eine unverdiente Verachtung liegt, den Eingang zu verschaffen. Es kann beweisen, daß ein Fall, welcher sehr vielen Menschen unwichtig scheint, die Aufmerksamkeit und sogar die Achtung solcher Männer verdient habe, welche von den Gegnern solcher Wahrheiten angestaunt und bewundert werden. Die Autorität, auf welche ich mich hier wider meine Gewohnheit beruffe, ist von dieser Art. Ich beruffe mich daher, zum Behuf der Zwecke, auf das Ansehen eines Mannes, dessen Zeugniß um so unverdächtiger scheinen muß, da ihm zuverlässig kein Gegenstand entgangen ist, an welchem sich wirkliche Schwächen bemerken liessen. — Dieser Mann ist **Voltaire**. Hier sind seine Worte:

Si une horloge n'eſt pas faite, pour montrer l'heure, j'avouerai alors, que les Cauſes finales ſont des chimeres, et je trouverai fort bon, qu'on m'apelle *Cauſe-finalies*, c'eſt a dire un ***imbecille***, qu'elques Philoſophes affectent de ſe morquer des Cauſes finales réjettus par *Epicure* et par *Lucreu*. C'eſt plutôt, ce me ſemble, *d'Epicure* et de *Lucreu*, qu'il faudroit ſe moquer.

Queſtions ſur l'Encyclopedie art. *Cauſes finales.*

aufgedeckt, und die Nothwendigkeit dieses Begriffes bewiesen werden, so ist auch eben dadurch seine Vernunftmässigkeit bewiesen.

Wäre hier von der Vernunftmässigkeit unsrer Handlungen die Rede, so könnten wir uns sehr kurz fassen, indem wir nur diejenigen Handlungen **vernünftig** heissen, welche mit einem höhern Zwecke, oder noch besser, welche mit dem Zwecke unsers Daseyns übereinstimmen. In diesem Falle würde die Vernunftmässigkeit einer Handlung ohne einen Zweck gar nicht gedacht werden können. Da aber hier von der Vernunftmässigkeit des Begrifs Zweck selbst die Rede ist, so müssen wir, um diese zu bestimmen, auf eine andere Art verfahren.

Da, wie wir gehört haben, ohne Zusammenhang kein Vernunftgebrauch möglich ist, so wird **im weitern Sinne** jede Vorstellung vernünftig heissen, durch deren Hülfe viele andere Vorstellungen verbunden werden können. Auf diese Art lassen sich Grade der Vernunftmässigkeit denken. Die größte **Vernunftmässigkeit** wird aber nur an denjenigen Vorstellungen gefunden werden, welche durch unsre gesammte Erkenntniß nothwendig werden, ohne welche kein Mensch denken, begehren oder handeln könnte.

Vorstellungen, welche einen so hohen Grad von Vernunftmässigkeit haben, unterscheiden sich von solchen, welche wir **blos brauchbar** nennen.

Wir nennen aber eine Vorstellung brauchbar, insofern wir die Folgen und den Zusammenhang, welcher durch ihre Hülfe in andere Vorstellungen gebracht werden kann, vor Augen haben. Wir nennen sie blos allein brauchbar, so lang wir uns nicht von der Nothwendigkeit eines so fruchtbaren Begrifs überzeugen können, so lange sie das Ansehen eines Postulats, oder willkührlichen Voraussetzung haben, von dieser Art sind alle Hypothesen oder Vorstellungsarten, deren Grund zwar unerwiesen ist, aus welchen aber, wenn sie postulirt werden, sich sehr viele andere Dinge erklären und beweisen lassen. Vorstellungen, welche blos brauchbar sind, haben mit Hypothesen so viel gemein, daß durch beide in andere zerstreute Vorstellungen ein Zusammenhang gebracht werden kann. Aber beide sind weder nothwendige noch allgemeine Wahrheiten, sie können sogar falsch seyn, wie z. B. die morgenländische Emanationslehre oder die Platonischen Ideen. Denn da sie selbst noch unerwiesen sind, da sie folglich mit den lezten Gründen unsers Denkens in keine solche Verbindung, wodurch sie nothwendig würden, gesezt werden können; so ist der Zusammenhang, welcher durch sie entsteht, nicht allgemein, sondern partial. Sie sind folglich nur in der weitern Bedeutung vernünftig, d. h. es läßt sich dadurch etwas erklären, man läßt aber ihren Werth oder Unwerth dahin gestellt seyn, bis entweder ihre Nothwendigkeit oder Zusammenhang mit den höhern Gründen unsers Denkens bewiesen, oder ihr Widerspruch mit demselben auf eine

standhafte Art dargethan werden kann. Wollte man nun die lezten Begriffe und Gründe unsers Denkens, als z. B. den Begrif Seyn oder den Satz des Widerspruchs, Hypothesen oder blos brauchbare Vorstellungen nennen, weil sie aus keinen höhern Gründen bewiesen werden können; so würde dieß ein offenbarer Mißbrauch der Worte seyn. Es würde daraus folgen, daß die ganze menschliche Erkenntniß eine Hypothese sey, und daß es keine einzige Vorstellung gäbe, welche mehr als brauchbar wäre. Die ganze menschliche Erkenntniß würde eine Folge einer unerweislichen willkührlichen Voraussetzung seyn, und folglich aus Mangel eines zuverlässigen unbedingten Grundes, keiner andern als bedingten Gewißheit fähig seyn, — eine Gewißheit, welche im Grunde keine Gewißheit ist. Solche Vorstellungen und Grundsätze, eben darum, weil sie die lezten sind, können zwar aus keinen höhern Gründen bewiesen oder abgeleitet werden, aber dafür sind sie Bedingungen alles möglichen Vernunftgebrauchs, aller möglichen Beweise, aller Uebereinstimmung, alles Zusammenhanges. Ohne sie liesse sich gar nichts denken oder verbinden. Es kann keine einzige Vorstellung angeführt werden, welche sich nicht darauf bezöge und daraus folgte. — Dieß, dächte ich, wäre doch wahrlich mehr als ein einzelner Beweis! Denn keiner derselben kann mehr bewirken, als die Nothwendigkeit der zu beweisenden Sache anschaulich machen, und den Gegenstand des Beweises in seiner allgemeinsten Verbindung, in seinen Gründen sowohl als in

seinen Folgen darstellen. Hier beweißt die ganze menschliche Erkenntniß, weil sie ausserdem nichts seyn würde, die Nothwendigkeit und Wahrheit dieser Grundbegriffe. Mehr zu verlangen, würde nicht Philosophie, sondern Subtilität und philosophische Chikane seyn.

Daß nun unser Begrif von einem Zwecke im weitern Sinne vernünftig; daß er wenigstens in der Eigenschaft einer Hypothese brauchbar sey, daß vermittelst seiner in unsre Vorstellungen einiger Zusammenhang gebracht werden könne, kann nur, wie mir scheint, von solchen geläugnet werden, welche nie über diesen Gegenstand gedacht, oder einen Vorfall der Welt auf einen Zweck bezogen haben. Denn selbst in dem Falle, daß wir wissen, wie ein Ding sich in dem andern gründet, oder daraus entsteht, selbst in diesem Falle, wenn wir keine weitere Verbindung erkennen, haben wir ausser der Befriedigung unsrer Neugierde durch die vollständigste Kenntniß der Ursachen sehr wenig gewonnen. Was helfen uns all diese Dinge, welche aus keiner andern Ursache erfolgen, als — damit sie erfolgen? welche auf keine Folgen hinweisen, um derentwillen sie vorhergehen? Können wir uns dieses Vorhergehen nicht aus den spätern Folgen erklären, und in diesen den Grund entdecken, warum gewisse Dinge geschehen, welche unsrer Erwartung und Wünschen entgegen sind; so sehe ich in der grossen Erderschütterung von Lissabon und der Zerstörung eines Ameisenhaufens nichts, wo-

durch sich beide unterscheiden. Ohne Mitwirkung der Zwecke entdecke ich in beiden nichts weiter, als eine blosse willkührliche Versetzung der Elemente, einen Muthwillen der Natur und der Menschen. Ich weiß eben so wenig, welcher Unterschied zwischen der Hinrichtung Ludwig XVI. und der Ermordung des unbedeutendsten aller lebenden Geschöpfe seyn soll? Ich kann nicht begreiffen, warum man sich über den ersten dieser Vorfälle entsetzen, oder bey dem leztern gleichgültig verhalten soll? Oder werde ich dadurch betroffen, so ists die Willkühr, so ist es eben der Anschein von Zwecklosigkeit, welcher meinen Unwillen erzeugt. Die Zweckmässigkeit allein kann das Schauervolle mancher Begebenheiten vermindern.

Brauchbar ist folglich die Vorstellung von einem Zwecke gewiß und insofern vernünftig. Aber dieß ist nicht alles, was wir zu wissen verlangen. Ist dieser Begrif mehr als brauchbar? ist er nothwendig, wahr und in jeder Rücksicht vernunftmässig? Dieß ist es, was wir zu wissen verlangen.

Soll der Begrif Zweck nothwendig, durchaus wahr und vernünftig seyn, so muß vermittelst seiner ein allgemeiner Zusammenhang entstehen. Er muß sich folglich zu allen übrigen Vorstellungen als Grund oder als Folge verhalten. Er muß, wenn er kein Stammbegrif ist, aus allgemeinen Begriffen, als eine Folge derselben nothwendig werden. Er muß noch über-

dieß die Bedingung seyn, durch welche sehr viele andere höchstnöthige Begriffe denkbar werden. Im ersten Falle muß er mit den höchsten und lezten Begriffen unsers Denkens zusammenhangen, und daraus abgeleitet werden können. Im zweiten Falle muß es uns ohne diesen Begrif unmöglich werden, die zum Leben und Handeln unentbehrlichsten Begriffe zu denken.

Kann nun beides bewiesen werden, kann nebst seinem Ursprung aus höhern Begriffen noch überdieß gezeigt werden, daß mit diesem Begrif die ganze praktische Vernunft stillstehen müßte, daß es ohne ihn keine praktische Weltweisheit, keine Sittenlehre, keine Rechtswissenschaft, keine Gesetzgebung, Politik und Erziehung geben könnte, daß sogar alles Handeln und Begehren hinwegfallen würde, daß weder Gewißheit noch Beruhigung zu erwarten wäre — kann, sage ich, dieß alles bewiesen werden, so entsteht doch wahrlich durch diesen Begrif ein Zusammenhang, wie kein grösserer und stärkerer gedacht werden kann. Dieser Begrif kann sodann weder eine Hypothese, noch willkührlich seyn. Da er als Bedingung aller Weisheit und praktischen Vernunft erscheint, so ist er nicht allein in der Vernunft gegründet, — er ist sogar höchste Vernunft. Ich zweifle sogar, ob die Vernunftmässigkeit von irgend einer andern Vorstellung gründlicher bewiesen werden kann. Es müßte in unsrer Seele gegen alle Vernunft ein unüberwindlicher Eckel, so wie gegen alle Gewißheit ein allgemeines Mißtrauen entstehen,

wenn ein Beweis dieser Art gar nichts beweisen sollte. — Wir wollen zu diesem Ende diesen Beweis durch alle seine Theile versuchen.

Der Begrif von einem Zweck beruht auf keiner unerwiesenen Voraussetzung. Er wird durch einen allgemeinen Begrif nothwendig. Er ist folglich nicht usurpirt, und er ist eben so wenig eine Hypothese.

Denn usurpirte Begriffe heissen solche, welche durch keine andere vernünftige Vorstellung nothwendig werden, deren Grund in einer blossen Angewöhnung oder Willkühr gesucht werden muß. Dieß kann von dem Begriffe Zweck, als welcher, wie wir kurz vorher bewiesen haben, durch den Begrif eines zureichenden Grundes nothwendig wird, auf keine Art gesagt werden: denn, wenn alles ohne Ausnahme einen zureichenden Grund hat, so sieht sich unsre Vernunft durch die Allgemeinheit dieses Satzes genöthigt, auch bey jedem besondern Falle einen ähnlichen Grund anzunehmen. Sie muß folglich nicht minder einen Grund erkennen, warum und wozu etwas ist, geschieht oder vorhergeht, oder sie verfällt in einen Widerspruch mit sich selbst, welchen wir doch, kraft des unsrer Seele so wesentlichen Erweiterungstriebes so sehr verabscheuen. Nun heißt aber, wie wir oben nicht ohne alle Gründe angenommen haben, ein solcher hinreichen-

der Grund Zweck. Folglich hängt der Begrif Zweck mit den höchsten Gründen unsers Denkens zusammen, und wird durch diese nothwendig.

Ohne Zwecke kann es eben so wenig eine praktische Vernunft und Weltweisheit geben, als es ohne Gründe und Ursachen eine theoretische Vernunft oder Weltweisheit geben könnte.

Dieser Satz kann nur dadurch bewiesen werden, daß wir den Versuch mit den wichtigsten Theilen der praktischen Weltweisheit machen. Wir wollen zu diesem Ende von der Sittenlehre anfangen, und den Beweis versuchen, daß es keine Sittenlehre geben könnte, wenn der Begrif Zweck falsch oder usurpirt wäre. Hier schliesse ich auf folgende Art:

Jede Sittenlehre sezt die Vorstellung voraus, daß unser Daseyn einen Zweck habe. Es kann keine Sittenlehre geben, so bald die Begriffe von Vollkommenheit, von Pflicht, von Recht, von Gesetzen, so bald die Vorstellungen vom Guten und vom Bösen hinwegfallen. Alle diese Begriffe sind aber ganz undenkbar, so bald es keine Zwecke giebt. Kann dieß alles bewiesen werden, so ist der Begrif Zweck die ausschliessende Bedingung, durch welche eine Sittenlehre möglich oder denkbar wird.

Mit den Zwecken fällt die Vorstellung von einem Zweck unsers Daseyns hinweg.

Denn wenn die Zwecke überhaupt eine Usurpation der Vernunft sind, so ist es nicht weniger eine Anmassung, daß wir so häufig fragen, warum und wozu eine Sache vorhanden ist. Alle Fragen dieser Art sind ganz und gar ungereimt, weil keine Antwort darauf möglich ist. Die Frage nach einem Zweck unsers eigenen Daseyns wird folglich eben so ungereimt seyn, und wir müssen, wenn wir unserm System getreu bleiben, und durchaus consequent schliessen wollen, jeden Zweck unsers Daseyns läugnen. Dieß hat aber ungeheure Folgen, wovon ich aber an diesem Orte nur so viel berühren will, als zu unsrer Absicht nothwendig ist. Ich schliesse daraus:

Daß mit der Vorstellung von einem Zwecke unsers Daseyns nothwendig die ganze Sittenlehre aufgehoben wird.

Denn alle Sittenlehre muß aufhören, so bald die Sittlichkeit unsrer Handlungen hinwegfällt. Diese hört auf, so bald es gleichgültig ist, wie wir handeln. Alle Handlungen sind aber gleichgültig, so bald unser Daseyn keinen Zweck hat. Denn giebt es keinen Zweck unsers Daseyns, so können unsre Handlungen auf nichts bezogen werden. Wollte man sie auf andere Dinge ausser uns beziehen, so würde erstens das Verhältniß der Handlungen, welches dadurch entsteht, so verschieden und so wandelbar seyn, als die Ge-

genstände selbst; der Grund der Moral würde folglich im höchsten Grad wandelbar seyn. Wir müßten noch überdieß zweitens voraussetzen, daß wenigstens diese Gegenstände einen Zweck ihres Daseyns haben, zu welchem sich unsre Handlung als Mittel oder Hinderniß verhält. Es müßte aber jedem vernünftigen Menschen auffallen, daß wir die einzigen seyn sollten, deren Daseyn keinen Zweck hat, daß unsre Handlungen mit allen Gegenständen der Natur, und nur mit uns, die sie zunächst angehen, in gar keinem Verhältniß stehen. Wie kann meine Handlung einen Zweck haben, da ich selbst keinen habe? Können aber unsre Handlungen auf gar nichts bezogen werden, so giebt es nichts, womit sie übereinstimmen. Es giebt eben so wenig etwas, womit sie im Widerspruch stehen. Sie sind folglich weder gut noch bös, und es gilt gleich viel, ob ich auf diese oder die entgegengesezte Art handle. Denn, welche Handlung nennen wir gut oder bös? Warum ist es besser gut als bös zu handeln? Man nehme den Begrif Zweck hinweg, so ist, wie wir bald hören werden, keine befriedigende Antwort möglich.

Wenn es keine Zwecke giebt, so ist nichts vollkommen oder unvollkommen. Der Begrif Vollkommenheit ist sodann gleichfalls ein usurpirter Begrif.

Jede Moral schärft dem Menschen die Pflicht ein, sittlicher und besser, d. h. vollkommner zu werden. Eine Sittenlehre, welche gebieten wollte, unvollkommner zu werden, würde mit grösserm Rechte als eine Schule von Sittenverderbniß angesehen werden müssen. Nun ist aber die Moral eine Wissenschaft, welche uns die Mittel lehrt, um vollkommner zu werden. Der Begrif von Vollkommenheit darf daher auf keiner Täuschung beruhen. Er würde aber keinen bessern Grund haben, wenn der Begrif Zweck selbst eine Täuschung oder Usurpation wäre. Denn keine Vollkommenheit kann ohne Zwecke gedacht werden.

Oder welchen andern Begrif wollen wir mit dem Wort Vollkommenheit verbinden? In welchem Falle nennen wir z. B. einen Menschen, eine Staatsverfassung vollkommen? — wenn sie besser, als andere Dinge ihrer Art sind? — Da dieser Begrif ganz relativer Natur ist, so kann er unsre Wißbegierde nur sehr wenig befriedigen. Wir werden auf diesem Wege so viele Begriffe erhalten, als es Gegenstände giebt, mit welchen der Gegenstand, dessen Vollkommenheit wir bestimmen wollen, verglichen werden kann. Wir werden sogar erfahren, daß derselbe Gegenstand in einer Rücksicht vollkommen, in einer andern als unvollkommen erscheint. Wir werden folglich auf diese Art nur verschiedene Gesichtspunkte kennen lernen. Aber die Hauptfrage, warum ein Mensch oder eine Staatsverfassung besser und vollkommner seyn soll, was gut oder

vollkommen ist, an welchem Merkmal wir die Unvollkommenheit von der Vollkommenheit unterscheiden sollen, wird unausgemacht bleiben. Wir werden uns ausser Stande sehen, unser Urtheil mit Gründen zu unterstützen, und gegentheilige, wie wir glauben, höchst ungegründete Urtheile zu widerlegen. Wir werden wissen, was besser ist, ohne zu wissen, was gut oder vollkommen ist. Denn es fehlt noch immer an einem gemeinschaftlichen unveränderlichen Maaßstab, welcher bey Urtheilen dieser Art zum Grund liegen muß, wenn so verschiedene Urtheile berichtigt und bestimmt werden sollen, welches Urtheil wahr oder falsch ist. Bey einem Begrif, auf dessen Richtigkeit so viel, auf welchen die ganze Sittenlehre sammt dem Betragen der Menschen beruht, ist ein solcher Maaßstab ein wesentliches Bedürfniß.

Wir werden uns daher der Sache mehr nähern, wenn wir z. B. behaupten, diejenige Staatsverfassung sey vollkommen, in welcher alle Theile so geordnet, alle Einrichtungen so getroffen sind, daß sie mit dem Zwecke, welcher Staatsverfassungen nothwendig macht, durchaus übereinstimmen, in welcher nichts diesen Zweck hindert, welche ist, was sie seyn kann und seyn soll. Wer kann ein Ding vollkommen nennen, von welchem er sich vorstellen kann, daß es besser seyn könne? Welche Uhr ist z. B. besser? — Unläugbar, und nach dem einstimmigen Geständniß aller Welt, diejenige, welche am genausten

die Stunden zeigt? Dieses Anzeigen der Stunden ist aber eben der Grund, um dessentwillen es Uhren giebt: es ist folglich der Zweck vom Daseyn der Uhren. Und, so wie hier, so in allen übrigen Fällen, ist folglich der Zweck das einzige untrügliche Merkmal aus welchem die Güte und Vollkommenheit einer Sache bestimmt und beurtheilt werden kann. Denn wer z. B. eine Staatsverfassung will, der will doch zuverlässig durch Hülfe derselben eine Wirkung hervorbringen, welche ausserdem nicht hervorgebracht werden könnte. Unterbleibt nun diese Wirkung, oder wird solche nur sehr schwach bewirkt, so wird niemand eine solche Verfassung vollkommen nennen. Oder mit welchem Namen wollten wir diejenige Verfassung benennen, bey welcher die vorgehabte Wirkung erfolgt? Diese leztere allein kann vollkommen heissen, weil sich darinn, zu eben dieser Wirkung alles als Mittel verhält, weil darinn weder mehr noch weniger geboten wird, als die Wirkung, welche hervorgebracht werden soll, nothwendig macht, weil folglich hier durchaus Uebereinstimmung, und die Verfassung selbst das ist, was sie seyn muß, wenn die von uns erwartete Wirkung erscheinen soll. Daraus ergiebt sich der Schluß, daß, um zu wissen, ob ein Ding sey, was es seyn kann, das Mannichfaltige dieses Dings, auf die Wirkung, welche wir davon als die vorzüglichste erwarten, um derentwillen wir dieses Ding vorhanden glauben, bezogen werden müsse, um zu erforschen, ob und wiefern es damit übereinstimme. Wir werden ein solches Ding vollkommen nennen,

nennen, wenn sich alles als Mittel zu seiner wahren oder vermeintlichen Bestimmung verhält, und insofern kann selbst die Maroccanische Staatsverfassung vollkommen genennt werden, so bald man sich die Wirkung, welche darinn hervorgebracht wird, als Zweck aller bürgerlichen Vereinigung denkt. Dieß beweißt abermal, wie nothwendig unser Daseyn einen Zweck haben müsse. Denn könnte es Gegenstände geben, welche keinen solchen Zweck haben, so würden sie weder vollkommen, noch unvollkommen genennt werden können. Dieß erhellt daraus, daß wir uns bey Dingen, deren Bestimmung uns gänzlich unbekannt ist, dieses Urtheils wirklich enthalten. Solche Gegenstände erhalten dann erst für uns einen Werth, so bald wir gewahr werden, was daraus werden soll, wozu solche Dinge vorhanden sind, ob sie die Eigenschaften besitzen, welche nothwendig sind, um diese Wirkung hervorzubringen? in welchem Verhältniß diese Wirkung mit den Wirkungen anderer Dinge, mit unsern Wünschen und Erwartungen steht? Aus dieser Ursache giebt es so viele Arten von Vollkommenheit, als sich bey einem Gegenstande Zwecke seines Daseyns denken lassen, und es wird bey jedem Urtheil über die Vollkommenheit oder Mängel eines Gegenstandes immer darauf ankommen, welchen Zweck der Urtheilende vor Augen hat. Da aber eben darum, selbst wenn Zwecke angenommen werden, durch die Vielheit denkbarer Zwecke der Begrif von Vollkommenheit noch immer sehr schwankend seyn würde, so kann nach der reifsten Untersuchung

nur dasjenige Ding wahrhaft vollkommen genennt werden, welches ist, was es seyn kann, insofern es mit dem lezten Zwecke seines Daseyns verglichen wird. Nach diesem Gesichtspunkt zu urtheilen, werden sehr viele Menschen, welche nach unserm gewöhnlichen Maaßstab als Muster der Vollkommenheit erscheinen, so wie alle Menschen, bey welchen sich nur eine einzige Seelenkraft auf eine vorzügliche Art entwickelt hat, als unvollkommen erscheinen müssen.

Selbst der Sprachgebrauch der meisten Völker rechtfertigt meine Erklärung. Die Worte: vollkommen, *τελειος, perfectus*, sammt allen ihren Abstammungen, weisen auf eine Vollendung, folglich auf ein Ende, auf ein Leztes, auf ein Ziel, und eben dadurch auf einen Zweck hin, weil jeder Zweck, wie wir hören werden, ein lezter, und, so zu sagen, eine Grenze ist, welche kein Ding überschreiten kann. Da nun der Begrif von Vollkommenheit mit dem Begrif von einem Zwecke so innigst verbunden ist, da ohne Vollkommenheit keine Sittlichkeit, und folglich auch keine Sittenlehre gedacht werden kann, so scheint es, bewiesen zu seyn, daß die Sittlichkeit selbst als etwas Unvernünftiges und Usurpirtes gedacht werden müßte, wenn die Zwecke in der Vernunft keinen Grund haben sollten.

Aber auch alle Pflichten fallen hinweg, so bald es keine Zwecke giebt, und mit den Pflichten hört alle Sittenlehre auf.

Da diese Untersuchung, sowohl über die Lehre von den Zwecken als über jene von den Pflichten, und vorzüglich über den Ursprung und den lezten Grund aller Pflichten ein eigenes Licht verbreiten wird, so kann ich hoffen, meine Leser werden es nicht als Ausschweifung betrachten, wenn ich bey einem Gegenstande von dieser Wichtigkeit in etwas verweile. Ich rechne auf ihre Nachsicht um so mehr als die Sittenlehre der Hauptgrund und die Veranlassung meiner gegenwärtigen Schrift ist, als ich die Lehre von den Zwecken blos aus der Ursache behandle, um die Lehre von sittlicher Vollkommenheit deutlicher zu entwickeln.

Wer von einer **Pflicht** spricht, (sie sey wahr oder falsch) spricht allzeit von einer Nothwendigkeit, so und nicht anders zu handeln, denn er spricht von Handlungen, welche dem Menschen geboten sind. Wo aber ein Gebot oder Verbot ist, da ist auch eine Nothwendigkeit, auf eine bestimmte Art zu handeln. Wo diese Nothwendigkeit ganz fehlt, oder nur eingebildet ist, da giebt es entweder gar keine Pflicht, oder diese Pflicht ist nur in unsrer Einbildung vorhanden. Da, an sich betrachtet, jeder Mensch auch das Gegentheil einer pflichtmässigen Handlung thun konnte, aber nicht thun soll, so fragt sich: worinn denn eigentlich der Grund liegt, daß ein Mensch so handeln soll, wie, kraft der Pflicht gefordert wird? Es fragt sich: **woher die Nothwendigkeit entsteht, welche eine bestimmte Handlungsweise zur Pflicht macht?**

Das System, auf welches hier vorzüglich Rücksicht genommen werden muß, leitet diese Nothwendigkeit aus der **Vernunft** ab. Nichts ist richtiger und wahrer. Unsre Pflichten werden allerdings durch die Vernunft geboten. Aber dieser Grund, da er ohne nähere Bestimmung zu allgemein zu seyn scheint, sezt uns zu wenig in Stande, in concreten Fällen zu bestimmen, was Pflicht sey, oder nicht sey. Es muß daher erst ausgemacht werden, was **Vernunft** sey? Dieß ist um so nothwendiger als jeder Handelnde sich nur zu leicht beredet, als ob die Vernunft auf seiner Seite sich befinde. Ja! wir werden täglich gewahr, daß der Eine eine Handlung für vernünftig hält, welche ein Anderer als unvernünftig verwirft. Wer ist uns in solchen Fällen Bürge, daß unsre Vernunft, oder das, was wir Vernunft zu nennen belieben, wirkliche Vernunft sey? Hier steht immer Parthey gegen Parthey, Secte gegen Secte, Schule gegen Schule, deren jede die andere verdammt, weil jede glaubt, in dem ausschliessenden Besitz von Vernunft und Wahrheit zu seyn. Auch giebt es Handlungen, deren Pflichtmässigkeit zweifelhaft ist. Ein so allgemeiner und eben darum schwankender Grund enthält daher zu wenige Merkmale, und wir werden auf diesem Wege nicht gewahr, ob unsre Vernunft nach bestimmten und vorzüglich nach welchen Regeln verfahre. Willkühr kann nie Vernunft heissen. Die Vernunft selbst ist an gewisse unabänderliche Regeln gebunden, und sie ist eben dadurch Vernunft, daß sie nach Gründen verfährt, aus

Gründen gebietet, und in jedem Falle auf eine Nothwendigkeit führt. Diese Regeln und Gründe müssen, wenn eine Pflicht geprüft, wenn die wahre von der Scheinpflicht soll unterschieden werden können, namhaft gemacht werden. Wer mich z. B. zur Mässigkeit bereden will, aus der Ursache, weil es Pflicht ist, weil die Vernunft ein solches Betragen gebietet, von dem verlange ich, Gründe und Beweise zu erfahren, warum ich vielmehr mässig als unmässig seyn soll, warum die Mässigkeit ein durch die Vernunft gebotenes Betragen sey? Wir wollen daher, um der Sache näher auf den Grund zu kommen, auf folgende Art schliessen.

Wo Vernunft ist, da ist Zusammenhang und Uebereinstimmung; da muß folglich ein Punkt seyn, in welchem sich ein gegebnes Mannichfaltiges vereinigen läßt. Wenn wir also annehmen, unsre Pflichten seyen durch die Vernunft geboten, so zeigen wir an, eine gewisse Art zu handeln sey die einzige, durch welche eine vollkommene Uebereinstimmung entsteht, jede andere führe auf einen Widerspruch, und setze eben dadurch unsrer Geistesthätigkeit Schranken. Wir wollen anzeigen, die Nothwendigkeit so zu handeln, entstehe durch einen gewissen Zusammenhang und Verbindung unsrer Vorstellungen. Es scheint daher, als ob die Handlung, welche Pflicht heißt, gegen etwas gehalten, und auf diesem Wege ihre Uebereinstimmung und Vernunftmässigkeit entdeckt und bestimmt werde.

Die Erkenntniß, ob etwas Pflicht sey, gehört aber in das Gebiet der praktischen Vernunft. Es kann folglich bey der Erkenntniß unsrer Pflichten nur diejenige Vorstellung wirksam seyn, durch welche sich die praktische Vernunft von der theoretischen unterscheidet. Die Vorstellung, durch welche die praktische Vernunft alles verbindet, ist aber die Vorstellung von einem Zwecke. Wir erkennen folglich, ob etwas Pflicht sey, indem wir eine Handlung mit einem Zwecke vergleichen, indem wir erforschen, ob sie einem gegebnen Zwecke widerspricht, oder damit übereinstimmt. Auf diese Art erkennen wir, daß eine Handlung Pflicht, daß sie geboten, daß sie nothwendig sey.

Denn auch da, wo ein Zweck ist, ist eine wahre Nothwendigkeit zu handeln, wenn anders dieser Zweck erreicht werden soll. Oder man müßte zugestehen, daß sich unsre Handlungen auf keine Art als Mittel und Bedingungen zu einem Zweck verhalten, daß ein gegebner Zweck durch jede Art zu handeln erreicht werden könne. Dieß scheint aber gegen alle Erfahrung zu streiten. Denn wer z. B. lange leben will, der muß mässig seyn; für einen solchen ist die Mässigkeit eine unnachläßliche Pflicht. Wer Reichthümer, oder die Zuneigung seiner Mitmenschen erwerben will, muß im ersten Falle arbeitsam und sparsam, im andern gefällig und gerecht seyn. Der leztere muß seinen Mitmenschen in Thaten beweisen, daß er Theil an ihrem Schicksale nimmt, daß er sie liebt und verehrt. Wer in einer ge-

sellschaftlichen Verbindung steht, kann unmöglich handeln, wie er will. Er muß seine Eigenmächtigkeit beschränken. Alle diese Handlungsarten verhalten sich als so viele ausschliessende Mittel und Bedingungen, zu diesem oder jenem Zweck, welchen wir erreichen wollen. Denn jeder Zweck bestimmt die Mittel und macht Handlungen, welche ausserdem gleichgültig seyn würden, nothwendig, so bald sie in der Eigenschaft eines Mittels erscheinen.

Die Zwecke sind es also, welche uns zu gewissen Handlungen nöthigen und verpflichten. Die Vernunft ist nur insofern die Quelle aller Pflichten, als sie dasjenige Vermögen ist, welches die Gegenstände im Verhältniß von Mittel und Zweck denkt; als durch ihre Hülfe von uns eingesehen werden kann, ob Etwas Mittel oder Zweck sey. Wo daher eine Pflicht ist, da ist zwar allzeit ein Vernunftgebot, aber dieses Gebot entsteht nur durch die Vorstellung eines Zweckes. Denn, nur der gebietet, der etwas nothwendig macht, und dieß thut jeder Zweck, weil kein Zweck ohne gewisse Mittel erreicht werden kann.

Daher so vielerley Pflichten als Zwecke, als Handlungen, welche sich als Bedingungen zu einem Zweck verhalten. Sind die Zwecke oder Bedingungen eingebildet oder irrig, so entstehen Scheinpflichten. In jedem Falle richtet sich die Ueberzeugung, welche wir von unsern Pflichten zu haben glauben, nach dem Grad der Einsicht, welche wir von den Zwecken haben, und

der Eifer, mit welchem wir gewisse Pflichten erfüllen, hängt auf das genauste von dem Eifer ab, mit welchem wir gewisse Zwecke verfolgen. Bey den Pflichten kommt folglich alles darauf an, welchen Zweck jeder vor Augen hat, wie theuer jedem dieser Zweck geworden ist. Jeder Mensch wird nachlässiger in Erfüllung gewisser Pflichten seyn, er wird z. B. höhere Pflichten vernachlässigen, so bald er niedrigere Zwecke hitziger verfolgt. Auch sehen wir ein, daß wir uns nur insoferne zu einer gewissen Handlungsweise verpflichtet halten, als wir einen gegebnen Zweck erreichen wollen, und das Verhältniß dieser Handlung zu unserm Zweck deutlich und mit Ueberzeugung erkennen. Da nun nicht alle Menschen gleiche Zwecke erreichen wollen, und selbst in diesem Falle von der Nothwendigkeit gewisser Handlungen als so vieler Mittel nicht auf gleiche Art überzeugt sind, so darf es uns nicht befremden, wenn nicht alle Menschen eine gleiche Ueberzeugung von ihren Pflichten haben. Dieß hindert aber nicht, daß es Pflichten giebt, deren Werth allgemein anerkannt wird, zu deren Erfüllung sich jeder Mensch verpflichtet hält, weil es Zwecke giebt, welche alle Menschen erreichen wollen, und kraft ihrer ursprünglichen Triebe begehren müssen; weil es überdieß Handlungen giebt, deren Widerspruch oder Uebereinstimmung mit solchen Zwecken sich kein Mensch verbergen kann.

Wenn daher unsre Ueberzeugung von Pflichten irrig ist, so sezt dieser Irrthum einen andern

vorhergehenden, er sezt falsche Begriffe von Zwecken, oder eine irrige Vorstellung von Mitteln, oder beides voraus. Sind wir aber zweifelhaft, was in einem gegebnen Falle Pflicht sey, so sind wir entweder über den Zweck unsers Daseyns ungewiß, wir nehmen deren mehrere an, und haben bald diesen bald jenen vor Augen, oder wir sehen nicht so deutlich ein, welche Handlungsweise durch einen gegebnen Zweck nothwendig werde. Wir wissen entweder nicht, auf welchen Zweck wir eine Handlung beziehen sollen, oder, sind wir darüber einig, so wissen wir nicht, welche Handlungsweise am sichersten zu unserm Zweck führt. Um so grösser wird unsre Verlegenheit werden, wenn wir über beide Fälle ungewiß sind.

Aus diesem allen erscheint, daß alle Verbindlichkeit der Pflichten mit unsrer Einsicht in die Mittel und Zwecke anfängt und sich nach dieser richtet, daß folglich die Vernachlässigung gewisser Pflichten jedem Menschen nur in dem Maaße der Einsichten zugerechnet werden kann, welche er entweder wirklich erworben hat, oder hätte erwerben können und sollen. Wenn es daher Menschen geben könnte, welche weder Mittel noch Zwecke kennen, so müßten wir eingestehen, daß es für Menschen dieser Art keine Pflichten giebt. Daraus läßt sich begreiffen, warum wilde und uncultivirte Völker, warum Menschen, welche eine andere Ueberzeugung haben, warum der Jude oder Muhammedaner sich zu gewissen Handlungen, deren Pflichtmässigkeit der Christ für aus-

gemacht erkennt, nicht verpflichtet halten will. Die Anzahl der Pflichten, die Verbindlichkeit derselben, wird sich immer in dem Maaße vermehren, als der Mensch mit Mitteln und Zwecken bekannt wird, welche seine Triebe anregen, als sich seine Vernunft entwickelt: und kein Mensch wird so viele Handlungen als pflichtmässig erkennen, als der ganz vernünftige vollkommne Mensch. Dieser müßte einsehen, daß selbst die kleinsten unsrer Handlungen eine Beziehung auf den Zweck unsers Daseyns haben.

Pflicht im Allgemeinen heißt daher jede menschliche Handlung, welche von unserm Willen abhängt, und durch einen Zweck geboten wird. Alle Pflichten werden durch ein Gesetz ausgedrückt. Dieses bestimmt das Verhältniß, in welchem eine Handlung zu einem Zweck steht. Da es Fälle giebt, wo dieses Verhältniß nicht anders als durch die Uebersicht des Ganzen bestimmt werden kann, da sich nicht alle Menschen in der Lage befinden, aus welcher sich der ganze Zusammenhang übersehen läßt, da noch häufiger andern die dazu nöthigen Talente mangeln; so ist der Mensch, damit er wisse, was in solchen Fällen Pflicht ist und pflichtmässig handle, einer fremden Hülfe und Anleitung benöthigt. Zu diesem Ende ist es nothwendig, daß eine höhere Vernunft ins Mittel trette, und den Unwissenden zurechtweise. Dieß geschieht durch positive Gesetze, welche, wenn sie wahre Gesetze sind und wahre Pflichten ausdrücken, so wenig will-

führlich sind, daß sie das einzige mögliche richtige Verhältniß unter solchen Umständen bestimmen, daß jeder Mensch, welchem diese Umstände, sammt den Verhältnissen, welche daraus entstehen, bekannt wären, wenn er seiner Vernunft gemäß handeln wollte, sich selbst keine andere Pflicht auflegen könnte. Der Mensch ist folglich unter der Herrschaft der Gesetze, troz aller scheinbaren Abhängigkeit, frey, sein eigner Gesezgeber, und gehorcht sich selbst, indem er sich den Gesetzen unterwirft. Er gehorcht nicht dem Menschen, sondern der allgemeinen Vernunft, dem Zwecke, welchen er erreichen will und nur durch ein solches Betragen erreichen kann. Positive Gesetze haben daher wenigstens die Vermuthung der Vernunftmässigkeit für sich, und es ist immer mit Gefahr verbunden, wenn ihr Ansehen erschüttert wird, welches allzeit geschieht, so bald blosse Willkühr oder Irrthum gebieten. Sind die Verhältnisse von der Art, daß sie jeder Mensch sammt dem Zweck, zu welchem sie führen, in jeder Lage selbst entdecken kann, so heissen sie natürliche Gesetze. Solche Gesetze und Pflichten sind jedem Menschen in sein Herz geschrieben, und es kann keinen geben, welcher nicht einige Vorstellung von Pflichten hätte, weil es keinen Menschen geben kann, der nicht einige Vorstellung von Zwecken hätte, einige derselben erreichen will, und folglich einsehen muß, daß nicht jede Handlung zu einem Zweck führt. Selbst unvernünftige Thiere wollen gewisse Wirkungen hervorbringen, und einige derselben unterscheiden sehr genau zwischen

Handlungen, welche dazu führen, und Handlungen, welche davon entfernen.

Der Begrif von Pflicht ist folglich keine Erfindung der Schulen, er ist keine Usurpation unsrer Vernunft. Er wird nothwendig durch die Vorstellung eines Zwecks. Er ist daher wahr, und so wie er hier bestimmt worden, sehr reich an Folgen und Anwendungen für die Praxis, indem die ganze Lehre von Pflichten aus diesem Gesichtspunkte vollkommen erklärt werden kann.

Denn, wenden wir den von uns festgesezten Begrif auf die verschiedenen Arten von Pflichten an, so wird die Wahrheit desselben auf das genauste bestättigt. Diesem zufolge werden wir **höhere Pflichten** diejenigen nennen, welche sich als Bedingungen zu einem höhern Zweck verhalten, und **niedrigere Pflichten** werden diejenigen heissen, deren Beobachtung zu einem niedrigern Zweck führt. Da es eine Unterordnung der Zwecke giebt, so wird es auch eine Unterordnung der Pflichten geben, und wir sehen ein, daß bey Collisionsfällen jede niedrigere Pflicht der höhern weichen müsse, weil durch die Verletzung einer höhern Pflicht ein höherer und wichtigerer Zweck des Menschen ausser Acht gesezt würde, in welchem Falle der Widerspruch zwischen unsern Handlungen, und dem Zweck, auf welchen wir arbeiten, grösser und auffallender wäre. Wir sind sogar im Stande, auf diese Art, das, was in dem Begrif Pflicht schwankend

zu seyn scheint, zu fixiren. Denn wir werden, wenn wir unsre Untersuchung fortsetzen, am Ende auf eine höchste Pflicht stossen; diese wird sich als Mittel und Bedingung zu einem höchsten Zweck verhalten; dieser höchste Zweck, gleichwie alle übrige Zwecke, durch ihn eine Selbstständigkeit erhalten, und auch bey Bestimmung unsrer Pflichten der einzige zuverlässige und untrügliche Maaßstab seyn.

Wir werden auch **wahre und Scheinpflichten** von einander unterscheiden können, so bald wir wissen, welche Zwecke wahr, welche falsch, welche Handlungen wirkliche, welche nur scheinbare Bedingungen zu einem Zweck sind. Da Scheinpflichten keine Pflichten, und Scheinzwecke keine Zwecke sind, da der Schein von der Wahrheit in diesem Falle nur durch Hülfe eines höchsten und lezten Zwecks unterschieden werden kann, so werden wir hier abermals gewahr, wie sehr der Sittenlehre, die, wenn sie ächt seyn soll, nie falsche oder Scheinpflichten gebieten kann, an richtigen Begriffen von dem lezten Zweck unsers Daseyns gelegen sey, wie nothwendig diese Vorstellung durch die Sittenlehre wird. Denn nachdem dieser oder jener Zweck als der lezte gedacht wird, muß auch unsre Vorstellung von Pflichten sehr verschieden seyn. Es wird so viele Systeme der Sittenlehre und der Pflichten geben, als lezte Zwecke unsers Daseyns gedacht werden können. Wer daher z. B. den besten sinnlichen Genuß seines Lebens für den lezten Zweck seines

Daseyns hält, kann sich unmöglich zu Handlungen und Aufopferungen verpflichtet halten, welche derjenige für ausgemachte Pflichten halten muß, der keinen andern Zweck seines Daseyns kennt, als die höchstmögliche Entwicklung seiner höhern Kräfte, als die ungehinderte Thätigkeit seines Geistes, deren unzertrennliche Folge die Glückseligkeit ist. Ich möchte sogar wissen, wie man einem Unglücklichen, welcher seine Fortdauer nach diesem Tode läugnet, beweisen könne, daß er gegen seine Pflicht handeln würde, wenn er Hand an sich selbst legen wollte. Dem, der vollends jeden Zweck seines Daseyns läugnet, und durchaus sterben will, wird diese Pflicht, bis ans Ende, selbst in den unglücklichsten hülflosesten Lagen auszudauern, noch weniger bewiesen werden können. Wer so viel läugnet, kann unmöglich von Pflichten sprechen, denn er läugnet den Grund selbst, durch welchen ein gewisses Betragen nothwendig werden konnte. Sind wir es endlich, welche alle Zwecke in die Welt denken; haben alle Zwecke keinen reellern Grund, als unsre gegenwärtige Art zu denken; so sind wir es auch, welche alle Pflichten, so zu sagen, erschaffen, und alle Handlungen sind entweder geboten oder verboten, weil wir sie als solche in dieser Eigenschaft denken müssen. Es giebt entweder gar keine innere reellere Gründe unsrer Pflichten, oder wenn es deren giebt, warum suchen wir diesen Grund, wo er nicht ist,— in unsrer Subjektivität, in der gegenwärtigen Einrichtung unsrer Natur?

Auf gleiche Art setzen **allgemeine Pflichten** allgemeine, und **besondere oder individuelle Pflichten** besondere oder individuelle Zwecke voraus. Man spricht daher von Pflichten der Eheleute, der Eltern, der Kinder, der Kriegsleute, der Gelehrten, der Kaufleute und sogar einzelner Menschen. Alle diese Stände, Klassen und Individuen **als solche**, arbeiten auf einen eigenen Zweck, und eben dieser Zweck macht das Unterscheidende derselben aus. Jeder dieser Zwecke kann nur durch eine bestimmte Art zu handeln erreicht werden. Die Handlungen, welche auf diese Art nothwendig werden, sind das, was wir **ihre Pflichten** nennen.

So giebt es auch **natürliche** und **bürgerliche Pflichten**. Ohne Erfüllung der leztern kann kein Staatszweck erreicht werden, so wie ohne erstere kein Mensch den lezten Zweck seines Daseyns erreichen kann. Durch die Vereinigung der Menschen in Staaten ist ihre natürliche Bestimmung nie aufgehoben worden. Vielmehr erscheinen alle Staaten als Mittel und Bedingungen, um unsre endliche Bestimmung besser zu erreichen. Dieß bestimmt die Grenzen der bürgerlichen Gesetzgebung und des bürgerlichen Gehorsams. Es kann daher keine Staatspflichten geben, wodurch unsre endliche Bestimmung aufgehoben würde. Solche Pflichten würden eine Verwechslung der Zwecke voraussetzen. Sie scheinen vorauszusetzen, daß die Menschen um der Staaten, und die Untergebnen um der Herr-

scher willen vorhanden sind. Nur unter einer solchen Voraussetzung kann ein Staat sich befugt glauben, der Entwicklung des menschlichen Geistes Schranken zu setzen. Jede vernünftige Regierung im Gegentheil wird sich nach der Empfänglichkeit der Menschen richten, mit dieser fortgehen, und vorhersehen, was dereinst erfolgen muß. Sie wird daher zu vernünftigen Reformen von selbst die Hände bieten, und sorgen, damit der Uebergang zu einer neuen durch die neue Denkart und veränderte Bedürfnisse nothwendig gewordenen Ordnung der Dinge mit der wenigsten Zerrüttung und Gewaltthätigkeit geschehe. Sie wird von selbst einsehen, daß bey dem ewigen Wechsel der Dinge sich auch die Einsichten und Verhältnisse der Menschen verändern: und die beste Regierung wird zuverlässig diejenige seyn, welche, als der klügere, hellsehendere Theil, ein Jahrhundert weiter voraussieht, als die, welche beherrscht werden; welche schon gegenwärtig denkt, wie ihre Untergebne nach dem Lauf eines Jahrhunderts denken werden; welche, ohne die Zügel aus den Händen zu lassen, sie unmerklich dahin führt, wohin sie, kraft ihrer Bestimmung, kommen müssen. Eine solche Regierung, welche sich aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, welche dadurch regiert, daß sie den Menschen zu seinem Ziel und Bestimmung führt, wird allen gewaltsamen Erschütterungen auf immer entgehen.

Si nos moeurs ont changé, il faut changer nos Loix.

Voltaire.

Allen

Allen Eintheilungen von Pflichten liegt also, wie wir aus dem Gange unsrer Untersuchung gewahr werden, immer die ältere und frühere Idee, die Vorstellung von einem Zwecke zum Grunde. Von solchen Eintheilungen, welche nur in den Schulen, und vorzüglich in den Schulen der Rechtsgelehrten ihren Werth haben, als von innern und äussern, von vollkommnen oder unvollkommnen, von Zwangs- oder Liebespflichten spreche ich hier nicht. Aber auch diese können, wenn man will, auf eben diesen Grund zurückgeführt werden. Auch bey solchen Fällen hängt alles davon ab, ob der Mensch seinen äussern oder innern Zustand verbessern, oder nur allein nicht verschlimmern will? ob er sich durch sein Betragen gegen Beleidigungen sichern, oder auch die Liebe und Hochachtung seiner Mitmenschen erwerben will? ob er die Rechtmässigkeit seiner Handlungen mehr nach dem Urtheil eines Dritten, als nach seinem eigenen Gewissen bestimmt? welcher folglich der eigene Zweck seiner Handlungen ist? In jedem dieser Fälle werden gewisse Handlungen zur Pflicht, so bald sie durch den Zweck, welchen wir erreichen wollen, nothwendig werden.

Pflicht im strengern Sinne ist daher jede Handlung, welche sich als Bedingung zu einem höhern Zweck verhält. Selbst die Pflicht im strengern Sinne würde aufhören Pflicht zu seyn, so bald sie anfangen würde, dem lezten Zweck unsers Daseyns zu widersprechen. Nur was durch

diesen geboten oder verboten wird, heißt **Pflicht in der strengsten Bedeutung des Worts.** Ohne Beziehung auf diesen lezten Zweck giebt es keine Gewißheit, daß etwas Pflicht sey. Pflichten, welche durch den lezten Zweck unsers Daseyns, durch die Unterordnung aller Zwecke zu einem lezten nothwendig werden — diese allein sind wahre ungezweifelte Pflichten.

Kraft dieses Begrifs ist die Nothwendigkeit, unsre Pflichten zu erfüllen, unverkennbar; und wir sind zu einem bestimmten gesetzmässigen und vernunftmässigen Betragen verbunden, weil wir Zwecke erreichen wollen, zu welchen sich die Erfüllung unsrer Pflichten als eine unnachläßliche Bedingung verhält; weil wir, kraft der ursprünglichen Einrichtung unsrer Natur, allen Widerspruch hassen und nur Uebereinstimmung verlangen, weil unser Geist nach einer ungehinderten Thätigkeit strebt; weil diese nicht erhalten werden kann, wenn wir das, was dazu Mittel ist, unterlassen. Die Pflichten sind es also, welche das Betragen bestimmen und gebieten, welches nothwendig ist, um zu unserm Ziel zur Unabhängigkeit, zur ungehinderten Geistesthätigkeit, zur Glückseligkeit zu gelangen; — so führt am Ende alles auf den lezten Trieb unsrer Seele, auf den Erweiterungstrieb, auf den Abscheu vor allen Widerspruch zurück; so verliehrt und schließt sich die Moral und praktische Weltweisheit an die ersten theoretischen Grundbegriffe und Grundsätze, an unsern Grundtrieb, an die ursprüngliche

Einrichtung unsrer Natur an; so sind Begriffe mit einander verwandt, und sogar in einander enthalten, welche, der gewöhnlichen Vorstellungsart zufolge, als unabhängig gedacht werden!

Diese Vorstellungsart ist noch auf eine andere Art für die Praxis ausserordentlich fruchtbar.

Da sich alle Pflichten ganz nach den Zwecken richten, so erfahren wir, wie die Ueberzeugung, daß Etwas Pflicht sey, in der Seele eines Menschen lebhaft und wirksam gemacht werden könne. Dieß wird erstens geschehen, so bald ein Mensch für einen Zweck lebhaft eingenommen und damit vertrauter wird, so bald er zweitens auf das Verhältniß aufmerksam wird, in welchem gewisse Handlungen mit seinem Zwecke stehen, so bald ihm solche als Bedingungen desselben erscheinen. In dem Maaße, als ein Mensch für seinen Zweck glüht, wird und kann er nichts unterlassen, was dazu führt. Da nun nicht alle Menschen gleiche Zwecke vor Augen haben, sie nicht selten gar nicht oder nur sehr schwach kennen, indem sie für Zwecke glühen, welche andern Menschen gleichgültig sind; so läßt es sich begreiffen, warum nicht alle Menschen in einzelnen Fällen sich in ihren Urtheilen über das, was Pflicht ist, vereinigen können, warum sie sogar gegen ihre wahre Pflicht handeln, warum endlich die Ueberzeugung von Pflicht bey dem einen früher, bey dem andern später und bey einigen in gewissen Fällen gar nichtentsteht. Es läßt sich begreiffen, wie ein Mensch sich wegen Unter-

lassung einer Handlung, welche keine Pflicht ist, marternde und beunruhigende Vorwürfe machen könne, wie jede Handlung den Zweck verräth, welchen der Handelnde, in dem Augenblicke, wo er handelt, vor Augen gehabt. Es läßt sich auch hier erklären, was wir zum Theil schon oben erklärt haben, warum jeder nur halb cultivirte Mensch einigen Begrif von Pflicht hat, welcher wie angebohren und instinctmässig wirkt. Denn jeder Mensch hat Triebe, will, kraft solcher, etwas erreichen, hat folglich einen Begrif von einem Zwecke. Jeder Mensch bezieht auch seine Handlungen auf einen derselben, obgleich nicht jeder denselben Zweck immer und auf gleiche Art vor Augen hat. Auch kann jeder Mensch die Erfahrung machen, daß nur einige Handlungen zu einem gegebnen Zweck führen. Es liegt ferner in der Natur aller Menschen, daß sie Uebereinstimmung suchen und alle Art von Widerspruch verabscheuen. Diese Triebe äussern schon bey unserm Entstehen ihre Wirksamkeit in einem angemessenen Grade.

Der Begrif Pflicht ist daher nicht angebohren, und er ist eben so wenig ein Ur- oder Stammbegrif. Er ist erworben, wie jeder andere Begrif. Er lößt sich in die Begriffe **Zweck, Grund, Nothwendigkeit** auf. Und wenn gleich, **daß Etwas Pflicht ist**, keine Erfahrung seyn kann, so hat doch der Mensch den Begrif **Pflicht** durch Erfahrung erworben: denn er hat erfahren, welche Handlungen durch

einen Zweck nothwendig werden, welche derselben sich als Hindernisse oder Mittel verhalten. Wenn der Schluß selbst keine Erfahrung ist, so sind wenigstens die Vordersätze, aus welchen wir folgern, daß etwas Pflicht sey, blosse Erfahrungssätze. Denn die richtige Erkenntniß unsrer Pflichten sezt einen wahren Zweck, und die Kenntniß eines wahren Zwecks sezt eine geläuterte Einsicht in die Unterordnung der Zwecke zu einem Höchsten und lezten in den Zusammenhang unsers Betragens mit einem solchen Zwecke voraus.

Da nun jeder Mensch, ehe er von Pflichten sprechen kann, die Zwecke selbst erst kennen lernen, da er mit den verschiedenen Mitteln bekannt werden muß, welche zu einem gegebnen Zweck mehr oder weniger führen, da die Kenntniß der höhern Zwecke jene der niedrigern voraussezt, und ohne diese leztere nie gut verstanden werden kann; da dieß alles ohne Ausbildung der Vernunft, welche allzeit ein Werk der Zeit und der Erfahrung ist, geschehen kann; so sehen wir deutlich ein, warum die Vorstellung von Pflicht, weder ursprünglich noch angebohren ist, sondern nur durch den Lauf der Zeit, in dem Maaße, als wir mehrere Verhältnisse kennen lernen, als sich unser Gesichtspunkt erweitert, als sich folglich unsre Vernunft entwickelt, erworben und ausgebildet werden kann. Oder, welcher Mensch kann die Bestimmung einer Sache kennen, ohne vorher zu wissen, welche Wirkungen durch sie hervorgebracht werden? Die Wirkun-

gen allein sind es, welche den hinreichenden Grund vom Daseyn eines Gegenstandes enthalten; die Kenntniß der Wirkungen sezt aber Erfahrung voraus. Wenn also der Begrif Pflicht ohne Zwecke nicht gedacht werden kann, und die Kenntniß der Zwecke auf Erfahrung beruht, so muß auch unsre Vorstellung von Pflicht aus eben dieser Quelle abgeleitet werden.

Dieß hindert aber nicht, daß diese Vorstellung nicht durch die Vernunft gegeben seyn sollte. Wir können allerdings behaupten: **die Vernunft sey unsre Gesetzgeberin und die Quelle aller Pflichten.** Denn es bleibt allzeit eine Handlung der Vernunft, wenn etwas im Zusammenhange gedacht wird. Es ist folglich nicht weniger eine Verrichtung der Vernunft, wenn ein Zweck gedacht, eine Handlung darauf bezogen und die Nothwendigkeit, so und nicht anders zu handeln, daraus gefolgert wird. Die Vernunft ist ganz gewiß die einzige Gesetzgeberin, aber nicht kraft einer blossen Willkühr, nicht durch sich allein, sondern durch Gründe und vermittelst der Zwecke, welche sie denkt. Soll die Vernunft wirksam seyn, so werden Gegenstände und Thatsachen erfordert, welche sie mit einander vergleicht. Diese können aber nur durch die Erfahrung gegeben werden. Die Vernunft äussert nur dadurch ihre verbindende und gesetzgebende Kraft, daß sie auf Zusammenhang, Uebereinstimmung und Einheit dringt. Wird sie nun anbey durch die Erfahrung unterstüzt, giebt ihr diese die Vor-

dersätze an die Hand, so kann sie allerdings bestimmen, welche Art zu handeln diejenige sey, durch welche in unser Ganzes Zusammenhang sammt der größtmöglichen Uebereinstimmung gebracht werden kann. Aber um dieß zu vermögen, muß sie vorher eingesehen haben, welche Folgen jede Handlungsart hervorbringt, wie sich diese Folgen zu unsern Wünschen und Trieben, zu den Folgen, welche wir hervorbringen möchten, verhalten. Ohne fremde oder eigene Erfahrung würde daher ein Mensch eben so wenig wissen, daß Etwas Pflicht sey, als er ohne Erfahrung wissen kann, wie gefährlich es sey, dem Feuer zu nahe zu kommen, daß man aus dieser Ursache sich davon in einiger Entfernung halten müsse.

Wer von Pflicht spricht, spricht von einem Gesetze, nach welchem er Thatsachen beurtheilen will.— Hier entsteht die grosse Frage, **woher der Mensch dieses Gesetz nimmt?** Da nach diesem Gesetze Thatsachen beurtheilt werden sollen, so scheint es nicht, als ob dieses Gesetz selbst eine Thatsache seyn könne. Wenn es aber keine Thatsache ist, so ist es eben darum von aller Erfahrung unabhängig; es scheint sogar, als ob es aller Erfahrung vorhergehen müsse. Man will daher, daß dieses Gesetz, welches die Quelle aller Pflichten ist, nirgends als **in uns selbst,** und **nicht ausser uns** angetroffen werde, und zwar **in unserm reinen ursprünglichen Selbst, insofern es nicht durch äussere Dinge, vermit-**

telst der Erfahrung, geformt wird. Dieß scheint zu beweisen, daß der Begrif Pflicht sowohl als das Sittengesetz selbst von aller Erfahrung unabhängig sey.

Dieser Einwurf ist sehr scheinbar; er steht aber unsrer Theorie so wenig entgegen, daß er sie vielmehr bestättigt. Der ganze Unterschied liegt in den Worten. Denn wir brauchen nur zu bestimmen, was dieses reine und ursprüngliche Selbst sey, so werden wir gewahr, daß dieser Einwurf nichts will, was wir nicht ebenfalls wollten, was jeder Mensch vor und unabhängig von aller Erfahrung hat, das sind seine Triebe, seine Natur, sein Abscheu vor allem Widerspruch, sein Verlangen nach Uebereinstimmung und Einheit, sein Trieb nach mehrern und deutlichern Vorstellungen, überhaupt seine Anlagen und Fähigkeiten, und unter diesen auch die Fähigkeit zu bemerken, in welchem (günstigen oder widrigen) Verhältniß gewisse Handlungen durch ihre Folgen mit unsrer Natur und Trieben stehen. Dieß alles haben wir mit allen Menschen gemeinschaftlich. Dieß alles ist früher, als alle Erfahrung; es ist sogar die Bedingung, durch welche eine Erfahrung möglich wird. Dieß zusammengenommen ist folglich unser reines und ursprüngliches Selbst. — Wer hat aber jemals behauptet, daß sich unsre Pflichten nicht darinn gründen? daß sie ausser unsrer Natur einen andern Grund haben? Die in dem Einwurfe angeführten Ausdrücke wollen folglich

im Grunde nichts weiter andeuten, als: der Mensch verabscheue, kraft seiner ursprünglichen Natur, jeden Widerspruch; er strebe nach Uebereinstimmung in seinem Ganzen; er müsse, um dem Schmerz und dem Mißvergnügen zu entgehen, nur dasjenige thun, wodurch Uebereinstimmung erhalten wird, alles Uebrige müsse er vermeiden; er könne nichts wollen, nichts thun, von dem er weiß und vorhersieht, daß es seiner Natur widersprechen werde.

Nun handelt aber kein Mensch übereinstimmender, als derjenige, welcher alle Bedingungen erfüllt, ohne welche kein Mensch seine Bestimmung erreichen kann, so wie keiner widersprechender handelt, als der, welcher auf eine entgegengesezte Art handelt. Das Vernunft- oder höchste Sittengesetz, welches allen Urtheilen über die Moralität und Pflichtmässigkeit unsrer Handlungen zum Grund liegt, wird daher kein anderes seyn, als: **handle dem lezten Zweck deines Daseyns gemäß**; oder negativ ausgedrückt: **unterlasse alles, was diesem widerspricht.** Mit diesen beiden ist ein anderes Gesetz gleichlautend, welches sich von dem vorhergehenden nur dadurch unterscheidet, daß es noch allgemeiner lautet, und auf diese Art den Grund und Beweis des vorhergehenden enthält. Es ist das Gesetz, an welches unsre Natur im Allgemeinen gebunden ist. So wie diese allen Widerspruch verabscheut, so will sie, daß auch in unsern Handlungen aller Widerspruch vermieden werde. Es kann daher

auf folgende allgemeinste Art ausgedrückt werden: **handle durchaus übereinstimmend, und vermeide allen Widerspruch.** Alle Moralität ist folglich auf unsern Trieb nach Uebereinstimmung, auf unsern Abscheu vor jedem Widerspruch gegründet, und hat dadurch einen festen und unerschütterlichen Grund. Unsre Urtheile über die Moralität unsrer Handlungen kommen daher aus einer Quelle mit den Urtheilen über Wahrheit. Wir würden keine Begriffe von Moralität haben, wenn es uns möglich wäre, einen Widerspruch zu denken. Denn Eigenschaft unsrer Natur ist das **reine ursprüngliche Selbst**, welches bestimmt, was Recht oder Pflicht ist, ohne daß es vorher durch die Erfahrung wäre modificirt und verändert worden.

Dieses höchste Sittengesetz kann auf mehr denn eine Art ausgedrückt werden. Alle noch so verschiedene Ausdrücke führen immer auf denselben lezten allgemeinsten Grund. Da wir späterhin beweisen werden, daß die höchste Vollkommenheit die ungehinderte Thätigkeit unsers Geistes, welche sich am wenigsten widerspricht, nur dadurch erhalten werden kann, daß wir dem lezten Zweck unsers Daseyns gemäß handeln, so werden wir das oben angeführte höchste Gesetz nicht verkennen, wenn wir uns folgender Ausdrücke bedienen: **strebe nach Vollkommenheit und Vollendung: suche die höchste Thätigkeit deines Geistes zu erhalten: vermeide alles, was**

diese beide hindert oder beschränkt. Sollte nun vollends wahr seyn, was an seinem Orte bewiesen werden soll, daß der lezte Zweck unsers Daseyns jene Art von Glückseligkeit ist, welche das endliche Resultat unsrer Vervollkommnung und Vollendung ist, so ist für uns Menschen Pflicht, was sich als ausschliessendes Mittel zu dieser Art von Glückseligkeit verhält. Ja! es giebt keinen Gesichtspunkt, wodurch die Erfüllung unsrer Pflichten anziehender würde.

Da alle Pflichten auf ein Muß hinauslaufen, und da jeder Zwang dem Geist und Freyheitssinne der Menschen unangenehm, wo nicht unerträglich ist, da so viel daran liegt, daß jeder Mensch seine Pflichten auf das genauste erfülle, so muß es jedem, der sich gleich mir schwach fühlt, Trost und Ermunterung seyn, wenn sich das Abschreckende des Zwanges verliehrt, und die Gestalt einladender wird, unter welcher unsre Pflichten erscheinen. Dieß geschieht, so bald wir sie in Verbindung mit unserm Trieb nach Glückseligkeit entdecken, so bald wir gewahr werden, daß die Quelle aller Gesetze und Pflichten, daß alle verbindende Kraft in uns selbst, in unserm Trieb nach Glückseligkeit, Vergnügen, Uebereinstimmung und Vollkommenheit liegt; daß bey aller Bedrohung einer Bestrafung von aussen, bey den willkührlichsten Verfügungen der Machthaber, wenn wir uns denselben unterwerfen, es

doch immer wir selbst sind, durch welche aller Zwang entsteht, ohne welche aller Zwang von aussen nie von einiger Wirksamkeit seyn würde. Dieß geschieht endlich, so bald wir uns überzeugen, daß es keine wahre Pflicht geben kann, welche sich nicht als Bedingung zu unsrer Glückseligkeit verhält.*)

Vielleicht scheint manchem meiner Leser der hier aufgestellte Begrif mehr gekünstelt als wahr. Dieß könnte den Gedanken erwecken, als ob alle Folgen, welche wir daraus geschlossen haben, hinwegfallen müßten, so bald wir z. B. unter Pflicht eine Handlung verstehen, welche durch ein Gesetz geboten oder verboten wird. In dieser Erklärung geschieht freilich der Zwecke keine Erwähnung. Aber wir stossen auch hier darauf, so bald wir bestimmen, was Gesetze sind. Denn wir haben oben bewiesen, daß selbst die

*) In diesem Sinne ist es folglich wahr, daß nichts angenehmer sey, als die Erfüllung unsrer Pflichten, daß sie selbst eine eigene Quelle des Vergnügens sey, und sich unabhängig von allem Beyfall der Menschen oder andern äusserlichen Vortheilen selbst belohne. Diese Bemerkung ist von unsern Sittenlehrern bis zum Eckel wiederholt, aber selten bewiesen oder anschaulich gemacht worden. Hier erfahren wir, worinn dieses Vergnügen besteht. Es besteht in dem Bewußtseyn, daß man übereinstimmend gehandelt habe. Die Erfüllung der Pflichten gefällt folglich aus derselben Ursache, aus welcher jede Uebereinstimmung gefällt. Aus eben dieser Ursache gefällt auch die Tugend, und eben dieß ist das uninteressirte Wohlgefallen, von welchem in unsern Lehrbüchern so viel gesprochen wird.

gesetzgebende Macht ihre Grenzen hat, daß nicht nach Willkühr geboten werden darf. Es giebt gerechte und ungerechte, vernünftige und unvernünftige Gesetze; es muß folglich auch Merkmale geben, wodurch beide unterschieden werden können. Beides, die Gerechtigkeit sowohl als die Vernunftmässigkeit eines Gesetzes, kann aber nicht anders bestimmt werden, als indem wir eine gesetzliche Vorschrift auf den Zweck beziehen, welcher dadurch erreicht werden soll. Die Gesetze sind folglich Vorschriften, welche das zu einem Zweck nöthige und erforderliche Betragen bestimmen, und die Handlung, welche Pflicht heißt, weil dadurch geboten oder verboten wird, ist und bleibt noch immer eine Handlung, welche durch einen Zweck geboten und nothwendig wird. Durch diese Erklärung ist folglich in der Sache gar nichts verändert worden. Alle andere Erklärungen der Pflichten laufen nicht weniger auf dasselbe hinaus.

Was hier von Pflichten bewiesen worden, läßt sich mit einer kleinen Veränderung auch auf die Rechte anwenden. Alle Begriffe vom Recht setzen den Begrif von einem Zwecke voraus. Denn wo ein Recht ist, da sind immer auch Verbindlichkeiten, Pflichten und Gesetze. Nach den gewöhnlichen Begriffen heißt Recht, was man, kraft der Gesetze, zu thun oder zu unterlassen befugt ist — jede Handlung, welche keinem Gesetze widerspricht. Indem das Gesetz unsre Pflichten bestimmt, bestimmt es auch unsre Rechte. Sind die Gesetze unbestimmt und schwan-

kend, so sind es auch die Rechte. Wo aber Gesetze sind, da stossen wir auf Zwecke. Wir haben daher ein Recht auf alles, was einem gegebnen höhern Zweck, was vor allen dem Zweck unsers Daseyns nicht widerspricht, wir haben ein Recht auf alles, was damit im strengsten Sinne übereinstimmt. Haben die Gesetze bald diesen, bald jenen Zweck vor Augen, so widersprechen sich die Rechte, weil sich die Gesetze widersprechen. Verändern sich die Umstände, mit ihnen die Gesichtspunkte, das Interesse, die Zwecke, dann werden sich auch unsre Gesetze, und mit diesen unsre Rechte verändern müssen. Was vordem Recht war, kann auf diese Art in der Folge schreyendes Unrecht werden. Es kann sogar unrecht werden, daß einzelne Menschen oder Stände solche Rechte haben. Denn **Unrecht** ist, was den Gesetzen entgegen ist, und die Gesetze selbst fangen an, drückend und ungerecht zu werden, so bald sie Hindernisse unsrer Bestimmung werden. Es giebt aber auch Rechte, welche ewig und unveränderlich sind, weil es unveränderliche Verhältnisse, Zwecke und Bedürfnisse der Menschen giebt. Solche Rechte sind unveräusserlich und jedem Menschen in sein Herz geschrieben. — Auch die Collision der Rechte läßt sich auf diese Art erklären, denn wo Rechte collidiren, da collidiren Zwecke, und die Collision der Rechte wird ganz nach den Regeln beurtheilt werden müssen, welche bey der Collision der Zwecke statt findet. Auch bey den Rechten wird daher das Niedrigere dem Höhern nachgesezt werden müssen. Und so wie

der höchste Zweck alle übrigen Zwecke fixirt, so bestimmt auch das Recht, welches sich darauf gründet, alle übrigen Rechte; es bestimmt noch überdieß, wie weit jeder sein Recht verfolgen kann? ob es erlaubt sey, sich seiner Rechte zu verzeihen? Dadurch, daß jedem Recht ein Zweck entspricht, läßt sich sehr natürlich bestimmen, welche Rechte wahre oder scheinbare, allgemeine oder besondere, natürliche oder positive, niedrigere oder höhere, vollkommene oder unvollkommene, welche Rechte endlich innere oder äussere genennt werden müssen. Wir können auch die Rechte von Pflichten unterscheiden. Recht wird jede Handlung genennt werden müssen, welche einem Gesetz oder Zweck nicht widerspricht. Pflicht im Gegensatz wird eine Handlung seyn, deren Gegentheil in einem wirklichen Widerspruch mit einem Gesetz oder Zweck steht. Rechte können daher unterlassen werden, wir können uns ihrer nach Gefallen bedienen oder nicht. Pflichten müssen allzeit erfüllt werden, so bald ein Recht von der Art ist, daß wir uns desselben nicht verzeihen können, so fallen Recht und Pflicht zusammen, und diese Handlung, zu welcher ich ein Recht habe, ist zugleich eine pflichtmässige Handlung. So z. B. hat jeder Mensch das Recht und die Pflicht, seine höhern Kräfte, so viel möglich, zu entwickeln. Er kann sich dieses Rechts nicht begeben, ohne seiner Pflicht zu entsagen, und den Zweck seines Daseyns zu hindern.

Aber nicht allein die Moral, die Gesetzgebung, die Rechtswissenschaft würden keinen Grund haben, wenn die Vorstellung von einem Zwecke unvernünftig und usurpirt wäre. Sogar alles Wollen und Begehren, und folglich alles Handeln würde aufhören, wenn es keine Zwecke gäbe.

Denn unsre Handlungen werden durch vorhergegangene Entschlüsse und Begierden, diese aber werden, wie jeder aus seiner eigenen Erfahrung wissen kann, durch die Vorstellungen vom Guten und vom Bösen, vom Nützlichen und vom Schädlichen erzeugt. Kann nun bewiesen werden, daß die Begriffe gut und bös, nützlich und schädlich ohne Zwecke nicht gedacht werden können, so ist entweder unser Geist ohne allen Grund thätig, oder wir müssen in eine gänzliche Unthätigkeit verfallen, alles Handeln und Begehren muß aufhören, so bald die Zwecke hinwegfallen. Wir wollen zu diesem Ende die Begriffe gut und bös untersuchen, und erwarten, auf welche Resultate uns diese Untersuchung führen wird.

Ich trage kein Bedenken, gut zu nennen, was uns nützt; bös, was uns schadet. Die Einwürfe, welche gegen diesen Begrif gemacht werden können, lassen sich vorhersehen, und ich kann mir vorstellen, daß die Vertheidiger einer ganz uninteressirten Tugend an einer solchen Erklärung wenig Geschmack finden werden. Dieß

mag

mag immerhin geschehen. So viel scheint doch ausgemacht zu seyn, daß, wenn wir der Entstehung und Geschichte dieser beiden Begriffe nachspüren, der Nutzen oder Schaden zuverlässig der erste Maaßstab war, dessen sich die Menschen bedient haben, um zu bestimmen, ob und inwieferne etwas gut oder bös sey. Auch läßt sich nicht läugnen, daß noch zur Stunde, ausser der Schule und im gemeinen Leben die Menschen alle Urtheile dieser Art auf diesen Grund und Maaßstab zurückführen, und sich vorzüglich durch die Vorstellungen von Nutzen oder Schaden zu ihren Handlungen bestimmen. Es läßt sich sogar beweisen, daß die tiefsinnigsten Erklärungen der Schulen bey allem Anschein von Scharfsinn und Gründlichkeit, so bald sie in ihre lezten Bestandtheile aufgelößt werden, am Ende doch auf die von mir gegebne Erklärung zurückkommen.

Denn man lasse uns z. B. annehmen, gut sey, was uns vollkommner; bös, was uns unvollkommner macht, so stossen wir, weil keine Vollkommenheit ohne Zwecke gedacht werden kann, sogleich auf Zwecke, auf Folgen, welche in einem günstigen oder widrigen Verhältniß mit unsrer Natur und mit unsern Grundtrieben stehen. Dabey läßt sich gar nicht einsehen, warum wir das, was wir Vollkommen- oder Unvollkommenheit nennen, nicht als nützlich oder schädlich sollten betrachten können. Dieß würde voraussetzen, daß entweder die Vollkommenheit sowohl als die Unvollkommenheit gar keine Folgen haben, oder daß

diese Folgen mit unsern Trieben, und überhaupt mit unsrer Natur in gar keinem Verhältniß stehen. Dadurch würden sie aufhören, Gegenstände unsrer Begierden zu seyn, und es müßte uns vollkommen gleichgültig seyn, ob wir das eine oder das andere sind. Dieß verhält sich aber nicht so; vielmehr, was kann nützlicher seyn, als Vollkommenheit? im Gegentheil, was schädlicher, als Unvollkommenheit? Es lauft folglich diese lezte Erklärung mit der erst gegebnen ganz auf dasselbe hinaus. Dieß scheint um so ausgemachter zu seyn, so bald bewiesen werden kann, daß die wesentliche Folge eines vollkommnen Zustandes, Vergnügen und Glückseligkeit, daß der Mensch in dem Grade elend sey, als er unvollkommen ist. Gehen wir vollends noch weiter bis auf den lezten Zweck zurück, und nennen gut, was die Thätigkeit unsers Geistes auf immer befördert; bös im Gegentheil, was diese entweder sogleich oder in der Folge beschränkt, so kommen wir auch hier auf unsern ersten Begrif, auf Nutzen oder Schaden zurück. Denn da Vergnügen und Glückseligkeit, Mißvergnügen und Elend im Grunde nichts anders sind, als der Zustand einer mehr oder weniger beförderten oder beschränkten Thätigkeit unsers Geistes, so haben wir es auch hier mit Vergnügen oder Mißvergnügen, und folglich mit Nutzen oder Schaden zu thun. Andere Begriffe vom Guten und Bösen mögen daher sehr wohl geistiger und gründlicher scheinen, aber sie sind zuverlässig weder gründlicher noch wahrer.

Wollte man dagegen einwenden, Nutzen und Schaden seyen zu materielle, sinnliche und schwankende Merkmale, welche leicht irre führen und mißverstanden werden können, so liegt die Schuld an der Sache, welche erklärt werden soll. Gut und bös, vollkommen und unvollkommen sind ja selbst solche relative täuschende Worte, deren Bedeutung schwankend ist. Aus diesem Einwurfe folgt daher nicht mehr, als daß die Begriffe von Nutzen und Schaden eben so nothwendig fixirt werden müssen, als die Begriffe vom Guten und vom Bösen, von Vollkommenheit und von Unvollkommenheit. Aber eben dieses ist es, was uns bey diesen Begriffen auf einen höhern, auf den Begrif von einem Zwecke führen muß. Gut wird also im Allgemeinen heissen müssen alles, was entweder selbst Zweck ist, oder als Mittel mit einem Zweck übereinstimmt. Bös im Gegentheil wird dasjenige genennt werden müssen, was einem Zweck widerspricht. Nun läßt sich erklären, wie der eine bös nennen kann, was ein anderer für gut hält, warum die Menschen in ihren Urtheilen über die Güte einer Sache oder Handlungen so wenig übereinstimmen, wie wir selbst in der Folge Gegenstände als bös verabscheuen können, die wir vorher sehr eifrig begehrt haben. Dieß alles wird aus der grossen Verschiedenheit der Zwecke erklärt werden müssen, wovon wir bald diesen, bald einen andern vor Augen haben und begehren.

Da es nun wahre oder falsche Zwecke, und eben so wahre oder falsche Mittel giebt, so werden wir, vermittelst der Zwecke, im Stande seyn, zu bestimmen, was wahrhaft gut oder bös, was wahrhaft nützlich oder schädlich ist. Dieser Begrif wird aber noch immer schwanken, wenn wir nicht zwischen höhern und niedrigern Zwecken so lang unterscheiden, bis wir endlich auf Etwas stossen, was an sich gut oder nützlich, was folglich für alle Menschen zu allen Zeiten und unter allen Umständen gut ist. Ein solcher feststehender Punkt ist ein wahres Bedürfniß unsrer Vernunft. Kann solcher nicht gefunden werden, so verwirren unsre Vorstellungen vom Guten mehr als sie nützen, sie werden die Quelle eines ewigen Streits seyn, welcher nie beendigt werden kann. Selbst die Güte und Sittlichkeit unsrer Handlungen wird sich nie bestimmen lassen; es wird sich daher immer Parthey gegen Parthey erheben, und jeder wird, um sein Urtheil zu rechtfertigen, sich auf einen Zweck beruffen, mit welchem zwar sein Urtheil oder Handlung übereinstimmt, und insofern wahr ist, welcher aber einem andern aus der Ursache, weil er die Handlung auf einen andern Zweck bezieht, eben so nothwendig als falsch erscheinen muß. Es giebt folglich keine wahre Moral, wenn es keinen höhern bleibenden Grund giebt, nach welchem die Ansprüche so verschiedener streitenden Theile entschieden werden können.

In meinem System wird dieses Bedürfniß unsrer Vernunft auf eine dauerhafte Art befrie-

digt. Da, wie wir oben bewiesen haben, nur das Höchste und lezte alles Untergeordnete und Niedrigere fixiren und auf seinen wahren Werth herabsetzen kann, so brauchen wir nur einen lezten Zweck anzunehmen, so ordnet sich alles; so werden wir sogleich überzeugt werden, daß nur dasjenige im **eigentlichen** und **strengsten Sinne** gut sey, was entweder dieser lezte Zweck selbst ist (und hier erhalten wir das **absolute Gute, das höchste Gut,** das **Gute an sich**), oder als mittelbare oder unmittelbare Bedingung mit diesem Zwecke übereinstimmt. So wie alles nur insofern **bös** ist, als es diesem höchsten Zweck mittel- oder unmittelbar widerspricht, wenn es anders etwas geben kann, was einem solchen Zweck wahrhaft widerspricht. Das Böse scheint folglich nur den niedern Zwecken anzugehören, weil nur diesem allein etwas in der That widersprechen kann.

Die ungehinderte Thätigkeit unsers Geistes, die Glückseligkeit, welche aus der Vollkommenheit, aus der höchsten Entwicklung unsrer höhern Kräfte entspringt, diese wird daher ausschliessenderweise das **höchste Gut** des Menschen, und der Maaßstab aller übrigen Güter seyn, so wie von der andern Seite nur dasjenige in Betref unsrer als ein **wahres Uebel** betrachtet werden kann, was unsern innern Zustand wirklich verschlimmert.

Hier stehen wir also mit den Stoikern beynahe an einem Ziele. Wir müssen eingestehen, daß, wenn es ausser der ungehinderten Thätigkeit des Geistes noch andere Güter geben soll,

diese nur den Werth und die Güte eines Mittel's haben können, daß folglich alle übrigen Güter nichts durch sich selbst sind, daß sie sogar Quellen des Elends werden können. Solche Dinge sind ebenfalls gut, weil sie sich als Mittel und Bedingungen verhalten können, um zu einem höchsten Gut zu gelangen. Insofern können also Gesundheit, Ehre, Reichthum, Macht sehr begehrungswerthe Güter seyn; sie sind aber nie von der Art, daß ihr Mangel den Menschen wahrhaft unglücklich machen könnte; es wird folglich immer darauf ankommen, wie viel sie dazu beytragen, den Hauptzweck zu befördern oder zu beschränken. Auf diese Art verliehrt das stoische System den Anschein von Spitzfindigkeit und übertriebner Härte, wodurch es für so viele Menschen mehr abschreckend als anziehend geworden. Es wird selbst für das Leben so anwendbar und brauchbar, daß kein Unfall so groß und keine Situation des Lebens so verzweifelt seyn kann, welches nicht erträglich erscheinen müßte, wenn es dem Menschen gegeben wäre, diesen Gedanken lebhaft und anhaltend zu verfolgen.*) Aus diesem allen aber zeigt sich, daß ohne alle Vorstellung von einem Zwecke nicht allein jede Erklärung vom Guten und Bösen, Nützlichen und Schädlichen ungewiß und unbrauchbar seyn würde; es zeigt sich noch überdieß, daß wir ohne die

*) „Wer die feste Meinung hat, sie sey nun irrig oder „wahr, daß in der Tugend, in den Vollkommen„heiten des Geistes alles liege; daß Glückseligkeit „und Elend auf diesen beruhe; daß alle andere

Zwecke von beiden gar keinen Begrif haben würden, daß folglich aus Mangel desselben alles Wollen und mit diesem alles Handeln aufhören müßte.

Auch das moralische Gefühl, welches wir auch unter dem Namen von Gewissen kennen, dieser Stellvertretter der Gottheit im Menschen, dieser so strenge unerbittliche Richter in uns selbst, auch dieß würde hinwegfallen und nie wirksam seyn können, wenn es keine Zwecke gäbe.

„Zufälle nur einen mit uns verbundenen Körper, „nicht uns selbst angehen; — — zwar uns eine Zeit„lang durch denselben, weil er unser Werkzeug ist, „beschweren, verhindern, aber nie unglücklicher ma„chen können, so lange sie in unserm Geiste nichts „verschlimmern: wer diese Meinung lange bey sich „genährt hat, der sieht ohne Zweifel alles, was „ihn schmerzt oder ihn schreckt, als von minderer „Wichtigkeit für ihn an.

„Es ist nämlich in der Natur des Menschen, „daß er in jedem sehr unangenehmen Zustande „geneigt wird, sich denselben als ewig, und sich „als ganz unglücklich vorzustellen. Wer diese Em„pfindung oder diese Einbildung (denn wahre Em„pfindung ist es nicht, da sich die Idee des Zu„künftigen mit hinein mischt) überwinden kann: „der hat dem Uebel seinen Stachel genommen...

„Der zweite Hauptgedanke, welchen wir in „dem Gemüthszustande des tapfern oder des stand„haften Mannes unterscheiden können, ist der: es „ist gut so zu leiden, oder sich dieser Ge„fahr auszusetzen.„

„Dieser Gedanke hängt mit jenem Grundsatze „zusammen. Wer glaubt, daß die Tugend etwas „Gutes ist, der muß auch glauben, daß jede Ge„legenheit zur Aeusserung oder zur Uebung der

Das Gewissen sey nun entweder das Vermögen, über die Güte und Sittlichkeit unsrer Handlungen zu urtheilen (insoferne ist das Gewissen, gleich allen übrigen Fähigkeiten und Vermögen unsrer Seele, dem Menschen angebohren), oder wir verstehen unter dieser Benennung, jedes einzelne Urtheil, kraft dessen wir bestimmen, welche Handlungen gut oder bös, pflichtmässig oder pflichtwidrig sind; so kann in beiden das Gewissen nie ohne Zwecke gedacht werden. Denn kraft dieser Erklärungen kann das Gewissen nur in dem Maaße wirksam seyn, als sich in unsrer Seele die Begriffe vom Gu-

„Tugend etwas Glückliches für den Menschen ist. „Und wenn er also das gelassene Ertragen des „Schmerzens, das Ausdauern in einer anstrengen-„den Arbeit, die Unerschrockenheit in der Gefahr „als Tugend erkennt: so wird mitten unter dem „Gefühl der Unlust, welche in seiner Lage unaus-„bleiblich ist, eine gewisse Freude darüber entstehen, „daß er diese Tugend habe, daß er sie jezt aus-„üben könne. Diese Freude ist das größte Stär-„kungsmittel: sie wirkt rückwärts, um die Tu-„gend, woraus sie entstand, zu erhöhen, oder mehr „in Thätigkeit zu bringen.

„Dieß sind nicht Schimären der Spekulation; „es sind Erfahrungen jedes grossen, auch jedes nur „guten Mannes. Wer niemals in dem Augen-„blicke, wenn er dem Verdrusse oder dem Schmerze „unterliegen wollte, sich durch den Gedanken — daß „Geduld und standhafter Muth Tugend sey; daß „er sich, wenn er aushalte, als einen bessern, voll-„kommnern Menschen beweise, — plötzlich gestärkt, „erheitert gefühlt hat: der kennt noch die Macht „der Tugend nicht.

Garve philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten. Th. 1. S. 134.

ten oder Bösen, Recht oder Unrecht, Pflicht oder Schuld festgesezt und entwickelt haben. Diese setzen aber sämmtlich den Begrif von einem Zwecke voraus, und richten sich ganz nach dem Zweck, auf welchen eine Handlung bezogen wird. Wer daher keine Vorstellung von einem Zwecke hat, kann auch kein Gewissen haben. Menschen, bey welchen diese Vorstellung wenig ausgebildet oder schwankend ist, werden ein sehr weites oder zweifelhaftes Gewissen haben.

Da der Mensch einige seiner Handlungen schon in seinen frühesten Jahren, wenn gleich nicht auf den höchsten, doch immer auf einen niedrigern Zweck bezieht, so kann selbst Kindern und Wilden die Uebereinstimmung oder der Widerspruch einiger ihrer Handlungen mit einem Zwecke nie ganz verborgen bleiben. Daher ist das Gewissen, so wie alles Uebrige im Menschen, einer Entwicklung, Ausbildung und Verfeinerung fähig. Dieß geschieht dadurch, daß er mit mehrern und vorzüglich mit höhern Zwecken bekannt wird, daß ihm das Verhältniß dieser oder jener Handlung zu einem Zweck deutlicher und bestimmter einleuchtet.

Da nun anfänglich der Mensch unmöglich alle, und eben so wenig die höchsten Zwecke kennen kann; da gewisse Zwecke sich früher, leichter und geläufiger darstellen; da eine und dieselbe Handlung auf sehr verschiedene Zwecke bezogen werden kann; so lassen sich merkliche Unterschiede in den Aeusserungen des Gewissens denken. Daher so viele, oft widersprechende Urtheile des Ge-

wissens, als der Mensch Zwecke vor Augen haben kann: daher die abweichenden Urtheile über die Moralität gewisser Handlungen. Daher bildet sich das Gewissen vorzüglich durch die Folgen, welche wir erfahren, und nirgends so sehr, als in der Gesellschaft, als im Verkehr und Umgange mit andern Menschen. Denn in der Gesellschaft ist es, wo wir mit mehrern Gütern, mit mehrern Bedürfnissen und Zwecken, sammt den Mitteln, welche dazu führen, bekannt werden. In dem gesellschaftlichen Leben ist es, wo wir in die verschiedensten Lagen versezt, und durch den Contrast und Vergleichung in Stande gesezt werden, andere Lagen zu vermuthen und vorherzusehen, wo wir mehrere Güter zu erwerben und zu verliehren haben, wo wir Folgen der Handlungen gewahr werden, welche ausserdem ohne fremde oder eigene Erfahrung kein Mensch erwarten konnte. Man muß unter Menschen gelebt, und den Mißbrauch einer unbegrenzten Offenherzigkeit erfahren haben, um zu wissen, daß eine zu freymüthige Mittheilung seiner Gesinnungen gefährlich sey. Wie sollte der Mensch, dessen Forderungen grenzenlos sind, der schon in der Wiege durch sein Geschrey gebietet, dessen Trägheit den kürzesten Weg zur Befriedigung seiner Bedürfnisse nimmt, der daher lieber gradezu nimmt, als er arbeitet oder bittet, wie, sage ich, sollte ein solcher Mensch, ohne die Folgen der Eigenmächtigkeit erfahren zu haben, wissen, daß es nothwendig sey, diese Eigenmächtigkeit herabzustimmen? Wie sollte er, wenn er dieß unter-

lassen, sich sodann mit Vorwürfen quälen und die Stimme jenes tadelnden Gewissens vernehmen? Woher kann er wissen, daß Schonung fremder Rechte, daß Arbeit, sammt den Aeusserungen von Hochachtung und Liebe, weit gewisser zum Ziel führen? Ohne vorhergegangene eigene oder fremde Erfahrung würde kein Mensch sich vorstellen, was Beleidigung sey; wie sollte er vollends wissen, daß man andere nicht beleidigen könne, ohne sich selbst zu schaden? In der Gesellschaft lassen sich diese Erfahrungen in allen möglichen Abstuffungen sehr bald und zu tausenden machen. Hier werden wir durch die Muster, welche uns vorschweben, aufgefordert, uns mit andern zu vergleichen. Hätten wir auch vorher gewußt, daß es eine Klugheit, Tapferkeit und Vollkommenheit giebt, so werden wir doch erst hier durch den Weg der Vergleichung gewahr, was wir ausserdem nicht wissen konnten, daß es Stuffen dieser Eigenschaften, daß es bessere, stärkere und klügere giebt, als wir selbst sind, daß jeder geringere Grad ein Mangel ist. Nun erst gelangen wir zur Ueberzeugung, ohne welche unser Trieb zur Vervollkommnung nie thätig werden kann, zur größten und nothwendigsten aller Ueberzeugungen, daß auch wir nicht ohne Mängel sind.*) Wer unter so mannichfaltigen Mustern

*) Aus eben dieser Ursache würde ein Mensch, welcher der einzige auf diesem Erdboden wäre, nie über den Werth oder Unwerth seiner Handlungen urtheilen können. Eben so wenig könnte in der Seele eines solchen Menschen der Trieb nach Voll-

lebt, wer so sehr und von so vielen übertroffen wird, muß am Ende die Augen öffnen, und kann sich fernerhin unmöglich seine eigene Häßlichkeit verbergen. Nur durch den Umgang mit andern Menschen entwickeln sich die wirksamsten Triebfedern des Menschen, das sympathetische Gefühl, die Begierde, andere zu übertreffen, die Begierde zu gefallen, das Bestreben nach Beyfalle, nach Ehre und nach Ruhm. Hier lernen wir Lob und Tadel sammt den Handlungen kennen, welche Lob oder Tadel verdienen. Hier lernen wir, uns in die Stelle anderer zu versetzen, uns mit fremden Augen zu betrachten, und Zuschauer unsrer eignen Handlungen zu werden. Hier läßt sich einsehen, daß wir keinem andern thun sollen, was

kommenheit erwachen. Sein Gewissen würde daher nie thätig werden. Wollte man annehmen, daß ein solcher einzelner Mensch durch Vergleichung mit andern Geschöpfen sich die Einsicht von den Stuffen gewisser Eigenschaften, und folglich von einigen Mängeln und Vorzügen verschaffen könnte, so würde diese erworbene Einsicht, nebst dem, daß sie sehr unvollkommen seyn würde, doch noch immer beweisen, daß die moralischen Begriffe nicht anders als durch Vergleichung, und folglich in der Verbindung und Gesellschaft mit andern Wesen erworben werden können. Der Begrif von Gott aber sezt zu viele andere Begriffe voraus, als daß sich der ganz isolirte Mensch in seinen Handlungen als einen Gegenstand der göttlichen Billigung oder Mißbilligung sollte denken können. Auch diese Vorbegriffe werden durch Vorstellungen erzeugt, welche sich nur im Verkehr mit andern Menschen entwickeln können. Dieß macht, daß die ersten Menschen so wenig Atheisten oder Deisten, als Scotisten oder Thomisten waren. Dieß bestättigt auch die Erfahrung an Kindern.

wir nicht wollen, daß er uns selbst thue, daß wir selbst andern thun müssen, was wir wollen, daß sie uns thun.— Eine Wahrheit, zu deren Einsicht und Ueberzeugung ausser der Gesellschaft kein Mensch gelangen kann. Sympathie, Billigung, Beyfall, Lob und Tadel, diese sind die ersten Grundpfeiler, auf welchen unser Gewissen sein späteres Gebäude errichtet, und diese können nur in der Gesellschaft und im Verkehr mit andern Menschen entstehen. Kein anderer Trieb wirkt bey dem Menschen in Gesellschaft so sehr als das sympathetische Gefühl, als der Trieb und das Verlangen nach Beyfall. Dieser ist daher vor allen andern der Zweck, auf welchen das Gewissen arbeitet. Denn nichts kränkt so sehr als das Bewußtseyn, daß wir durch gewisse Handlungen unsre Ansprüche auf die uns so nöthige Achtung unsrer Mitmenschen verlohren haben, daß wir genöthigt sind, uns selbst als Gegenstände ihres Abscheues und ihrer verdienten Verachtung zu denken. Dieser Zweck ist es, nach welchem die meisten Menschen den Werth ihrer Handlungen beurtheilen. Die Regungen ihres Gewissens sind daher größtentheils nur dunkle Gefühle, kraft deren sie sich als Gegenstände einer allgemeinen Mißbilligung betrachten.

Dieses sehnsuchtsvolle, allen gesitteten Menschen gemeinschaftliche Streben nach Sympathie und Beyfall, welches durch böse, schändliche und lasterhafte Handlungen so sehr gehindert wird, wurde ungleich wirksamer und allein zureichend

seyn, den Menschen auf den Pfad der Tugend zu leiten, zu erhalten, und ihn vollkommen zu belehren, was wahrhaft gut oder bös ist, wenn wir leider! nicht von einer andern Seite erfahren müßten, daß die zu befürchtende wohlverdiente Mißbilligung unsers Betragens nie so allgemein ist, daß wir nicht mit Grunde hoffen könnten, auf einige Menschen zu stossen, welche mit uns gleich tief gesunken sind, welche sich folglich vielmehr freuen werden, einen Theilnehmer ihrer Unsittlichkeit zu finden, dessen Beyspiel sie aufrichten, und gegen den Tadel alles Uebrigen in etwas entschädigen soll. Ist daher einmal das sittliche Verderben auf einen gewissen Grad gestiegen und ein gewisses Laster herrschend geworden; werden Menschen, welche diesem ergeben sind, in grosser Anzahl gefunden:

Si illos
Defendit numerus, junctoque umbone Phalanges;

werden sie sogar durch das Beyspiel grosser und angesehener Männer unterstüzt; so kann es sehr wohl geschehen, daß es Menschen giebt, welche, wie dieß z. B. beym Zweykampf der unläugbare Fall ist, schwach genug sind, sich der entgegengesezten Tugend zu schämen, und darüber zweifelhaft zu werden. Es kann geschehen und es geschieht leider! nur zu häufig, daß durch die Uebereinstimmung, welche man von dieser Seite findet, der Widerspruch unmerkbar, und das Gewissen zum Schweigen gebracht wird. Dieß beweißt hinlänglich, mit welchen Hindernissen unsre

Tugend zu kämpfen hat, wie viel darauf ankommt, unter welchen Menschen wir leben, wie diese denken und urtheilen, und worauf uns unsre Erfahrungen führen. Unter widrigen Umständen, bey einem ganz verdorbenen Zeitalter hat daher unsre Tugend keine andere Stütze, als sich in bessere Zeiten in den Kreis edlerer Menschen zu versetzen, und sich vor den Richterstuhl eines M. Aurel, eines Sokrates oder Cato zu stellen und sich auf die Billigung oder Mißbilligung solcher Männer zu beruffen. Wenn das Ansehen solcher Menschen eine wankende irrgewordene Tugend schon so mächtig unterstützen kann, um wie viel mehr muß sich nicht der Tugendfreund, in der Mitte von bösen Beyspielen gestärkt fühlen, wenn er sich ein höheres allgegenwärtiges Wesen entdeckt, ein Wesen, dessen Beyfall auf keine Art durch Theilnahme oder Bestechungen erworben werden kann, dessen Urtheile unveränderlich sind, vor dessen alldurchdringendem Blick keine Handlung verborgen bleiben kann? Das Gewissen erhält auf diese Art durch die Vorstellung eines allwissenden Gottes seine höchste und vorzuglichste Stärke. Ausserdem hängt es von dem System, welches sich jeder Mensch nach seinen Erfahrungen über Recht und Unrecht, über das, was im sittlichen Verstande gut oder bös ist, vollkommen ab.

Dieses System grundet sich bey jedem Menschen entweder auf das, was er selbst erfahren hat, was von seinen Zeitgenossen in seinem Kreise gebilligt oder mißbilligt worden (und dieses System ist bey weitem

das wirksamste) oder es besteht aus Begriffen, Grundsätzen und Maximen, mit welchen uns unsre Lehrer und Erzieher in unsern frühern Jahren bekannt gemacht, wodurch sie unserm Verstande eine Form gegeben, und sich unsrer Vernunft und Urtheilskraft dergestalt bemächtigt haben, daß es uns in der Folge schwer, wo nicht unmöglich wird, die Gegenstände und Handlungen in einer andern Beziehung zu denken. Unterricht und Erziehung, Beyspiele und Religion sind daher vorzüglich geschickt, unser moralisches Gefühl zu gründen und zu modificiren. So wie diese verschieden sind, so entstehen auch in verschiedenen Ländern und Zeiten, bey ganzen Nationen und einzelnen Menschen ganz eigene Begriffe von Pflicht und Schuld, von Recht und Unrecht, vom Guten und vom Bösen. Diese wirken in reifern Jahren durch unaufhörliche Wiederholungen, als eben so viele Fertigkeiten, auf eine instinktmässige Art, sie kommen allen Urtheilen der reifer gewordenen Vernunft zuvor, sie können schwer verlernt werden, und es gewinnt sogar das Ansehen, als ob Urtheile und Begriffe dieser Art uns Menschen angebohren wären.*) Wir können nicht begreiffen, wie ein Mensch

*) Je le vois trop. Les soins, qu'on prend de notre enfance
Forment nos sentimens, nos moeurs, notre Croyance.
J'eusse été près du Gange esclave des faux Dieux
Chrétienne dans Paris, musulmanne en ces lieux.
L'Instruction fait tout, et la main de nos peres
Grave en nos foibles Coeurs les premiers Caracteres,
Que l'exemple et le tems nous viennent rétracer
Et que peut-être en nous Dieu seul peut éffacer.
Zaire act. I. sc. 1.

Mensch anders denken könne, und schon der blosse Zweifel, als ob sich die Dinge anders verhalten könnten, beunruhigt unsre Seele. Und doch ist das Gewissen, insofern es mehr als ein blosses Vermögen ist, nichts, was angebohren seyn kann, weil sonst ebenfalls die Begriffe von Pflicht, von Recht und Unrecht, vom Guten und vom Bösen angebohren seyn müßten, weil sogar entgegengesezte Begriffe und Urtheile angebohren seyn würden. Oder werden wir nicht gewahr, daß der eifrige Musulmann Gewissensbisse zu empfinden glaubt, wovon kein Christ beängstiget wird? Auch der protestantische Christ glaubt ohne Scheu und sogar mit Vernunft Vorschriften, welche jedem eifrigen Anhänger der römischen Kirche heilig und unverletzbar scheinen, ohne Folgen für sein Gewissen übertreten zu können. Die Gewissensunruhe allein genommen beweißt daher so wenig, daß eine Handlung bös oder unrechtmässig ist, als die Ruhe eines Menschen nach Vollbringung einer Missethat ihre Rechtmässigkeit beweisen kann.*) Die Ruhe des Otahiten rechtfertigt seinen Diebstahl nicht; und wenn in Athen oder Egypten, Cimon oder Ptolomeus, jeder sich mit seiner leiblichen Schwester verheurathen

*) Wenn es irgend eine Handlung giebt, welche fähig ist, unser Gemüth, unabhängig von allen Gesetzen und menschlichen Urtheilen, zu beunruhigen; so ist dieß zuverlässig der vorsätzliche Mord eines Menschen. Indessen ist selbst dieß nicht immer der Fall. Bekanntermassen erlaubten sich die Edelleute in Pohlen so viel, daß einige derselben kein Bedenken trugen, die Bauern oder Untergebne zu er-

kann, ohne dabey zu fühlen, was wir unter solchen Umständen empfinden würden, so beweißt ihre Gewissensruhe so wenig, als unsre Unruhe etwas für oder wider die innere Schändlichkeit solcher Ehen. Es beweißt vielmehr, daß die Menschen dieselbe Sache an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachten; daß eine Handlung in einem Lande allgemein gebilligt wird, welche man in andern Ländern allgemein verabscheut, daß in solchen Ländern eine solche That nicht die widrigen Folgen begleiten, welche man in andern Ländern und zu andern Zeiten von einer ähnlichen That zu erwarten hat. Es beweißt, daß unsern Urtheilen über die Moralität gewisser Handlungen, größtentheils diese Rücksicht auf Billigung oder Mißbilligung zu Grund liegt, daß folglich die Urtheile unsrer Mitmenschen das meiste beytragen, um unsre Handlungsweise zu bestimmen, und unsre Begriffe über Recht oder Unrecht zu erzeugen.

Fängt nun unser Publikum und Zeitalter an, über gewisse Handlungen nachsichtiger zu urtheilen, so haben sich zuverlässig seine Begriffe über Recht und Unrecht verändert. Es betrach-

schiessen. Als nach der Theilung dieses Landes einige dieser Mörder angehalten und vor die neuen besser eingerichteten Gerichtshöfe ihrer neuen Souveraine gebracht wurden, konnten sie nicht begreiffen, wie eine Regierung sich das Recht herausnehmen könne, einen Menschen zur Rede zu stellen um einer Handlung willen, durch welche er niemand als höchstens sich selbst einigen Schaden gethan.

tet diese Handlungen aus einem andern Gesichtspunkt, und bezieht sie auf einen andern Zweck; und dieß beweißt, daß sich seine Bedürfnisse verändert haben, und andere Erfahrungen gemacht werden. Bey einer so veränderten Stimmung des Publikums kann jeder, welcher den ältern Begriffen entgegen handelt, sicher auf Nachsicht und sogar auf Billigung und Beyfall rechnen. Da die Folgen hinwegfallen, welche die Unruhe des Gewissens erzeugt haben, so wird auch der Thäter zwar nicht sogleich, doch nach dem Verlauf einiger Zeit, bey Ausübung einer solchen That nicht weiter empfinden, was er vordem würde empfunden haben. Wir sehen also, daß sich unser Gewissen insoweit verändern kann, daß wir billigen, was wir unlängst verdammt haben; so bald wir einsehen und nicht weiter Gefahr laufen, durch ein entgegengeseztes Betragen einen gewissen Zweck zu verfehlen.

Daraus folgt aber nicht, was so viele folgern möchten, daß unser Gewissen eine blosse Täuschung sey, welche durch einen eigenen Schwung des Geistes entsteht, und ausser diesem keinen reellern Grund hat. Wäre eine solche Sittenvernichtende Voraussetzung wahr, so würden auch unsre Begriffe von Recht und Unrecht rc. keinen bessern Grund haben. Es würde folglich entweder gar keine Zwecke geben, oder alle Zwecke würden etwas Schwankendes und Relatives seyn.

Wenn es Eindrücke und Erfahrungen giebt, welche sich mit dem Alter, den Umständen und

Geschäften verändern; wenn es Gefühle und Empfindungen giebt, welche nur gewissen Charakteren, Temperamenten,*) einer gewissen Denkungsart und Geistesstimmung eigen sind, wenn andere, welche eine entgegengesezte Stimmung haben, das Gegentheil empfinden; so giebt es von einer andern Seite Empfindungen, welche allen Menschen gemein sind. Es giebt Lagen und Umstände, in welche jeder Mensch versezt wird. Es giebt daher auch Folgen, welche jeder Mensch erfahren muß. Es giebt noch überdieß Zwecke, welche jeder Mensch

*) Auch die Verschiedenheit der Charaktere und Temperamente, so weit leztere ihren Grund in der Seele haben, kann durch die Lehre von den Zwecken erläutert werden. Jeder Charakter, so auch jedes Temperament, unterscheidet sich nebst andern Gründen der Verschiedenheit durch die Zwecke, welche jedes vor den andern verfolgt. So z. B. scheut der phlegmatische Mensch jede Anstrengung, weil Ruhe sein höchstes Gut ist, wornach er strebt; indessen der cholerische Mensch Himmel und Hölle bewegt, um zur Ehre, zum Ruhm und zur Macht zu gelangen. Jedes Temperament macht, daß wir geneigt sind, dieselbe Handlung aus einem andern Gesichtspunkte zu betrachten. Die Handlungsweise, welche dem einen als Mittel zu seinem Zweck erscheint, wird von andern als ein Hinderniß verabscheut. Jedes Temperament, so wie jeder Charakter, zeichnet sich durch eine herrschende, hervorragende, mehr geläufige Vorstellung aus. So lang diese herrschend ist, können sich nur solche Begriffe, Grundsätze und Gesichtspunkte anreihen, welche damit in keinem Widerspruch stehen. Dieß macht, daß wir für gewisse Lehren und Meinungen mehr, für andere weniger oder gar keinen Sinn und Empfänglichkeit haben. Dieß geht so weit, daß vielleicht manches philosophische Lehrgebäude, manche religiöse oder politische Meinung ihre Entstehung, Einkleidung und Verbreitung dem Temperament

erreichen will, weil unsre wesentlichsten Triebe darauf gerichtet sind. Unter diesen Zwecken giebt es einen, welcher alle übrigen fixirt, und folglich ein dauerhaftes, allgemeines und ewiges Verhältniß gründet, auf welchen die Handlungen zu allen Zeiten und unter allen Völkern können bezogen werden. Zu diesen Zwecken führen, dem Anschein nach, sehr verschiedene Mittel. Aber unter den vielen giebt es nur einige und deren sehr wenige, welche unausbleiblich dazu führen, welche sich dazu als so viele **Bedingungen** verhalten,

ihres ersten Erfinders und der Stimmung der Zeitgenossen zu verdanken hat. So viel lehrt wenigstens die Geschichte, daß die Menschen Gott, den Himmel sammt der Hölle so ziemlich nach ihren Leidenschaften vorgestellt und geformt haben. Auch die Lehre von Freyheit und Nothwendigkeit scheint von einem ähnlichen Schicksale nicht ganz befreyt zu seyn. Mir hat es immer geschienen, als ob, wenn alles Uebrige gleich ist, junge, feurige Leute, Menschen, welche wenig Hindernisse erfahren oder wenig gewirkt haben, welche daher im vollen Gefühl ihrer Kräfte dahin leben, dem System des Determinismus weniger geneigt wären, als Menschen von einem gesezten und kaltblütigen Charakter, bey welchen entweder das phlegmatische System das herrschende ist, oder deren Leidenschaften durch viele widrige Erfahrungen ihre ungestümme aufbrausende Gewalt nach und nach verlohren haben. Es sollte wenig Mühe kosten, diese, dem Anschein nach, sehr gewagte Behauptung durch Aufzählung von Thatsachen scheinbar zu machen. Doch will ich nicht läugnen, daß es auch hier, weil die Frage nie genug bestimmt werden kann, nicht an Ausnahmen fehlt. Die Regel kann insoferne bleiben, als keine andern Gründe und Umstände hinzukommen, welche den individuellen Menschen auf eine andere Weise wirksamer bestimmen.

welche nicht in ihren spätern Folgen als so viele Hindernisse erscheinen. Was gegen so allgemeine Zwecke anstößt, kann sich kein Mensch verbergen. Widrige Erfahrungen weisen uns zurecht, und sie sind es, welche jeden auffordern, zwischen Mitteln und Mitteln zu unterscheiden. So giebt es z. B. Handlungen, von welchen jeder Mensch, der noch einige Achtung zu verliehren hat, sich selbst sagen und gestehen muß, daß er bey einer solchen Art sich zu betragen, nur auf eine allgemeine Verachtung nnd Mißbilligung rechnen könne. Jeder Mensch, der sich dessen bewußt ist, wird sich, so lange als möglich, von aller Gesellschaft entfernen, und durch innere Vorwürfe verzehren. Er wird den Tag, wo er unter Menschen erscheinen soll, mit Angst und Bangigkeit erwarten. Er wird mit Schüchternheit vor andere tretten, und selbst, indem sie schweigen, in ihren Blicken diejenigen Vorwürfe zu lesen glauben, welche er sich selbst macht. Selbst auf den Fall, daß sich seine Stirn mit Unverschämtheit waffnet, werden Mühe und Anstrengung nothwendig seyn, um die Unruhe seiner Seele zu verbergen. Selbst sein gezwungenes Bestreben, andern zu gefallen, wird gegen ihn zeugen, und zum Beweise dienen, daß er um eine Schonung fleht, von welcher ihm sein Gewissen sagt, daß er sie wenig oder gar nicht verdiene. Gegen solche selbst gemachte, peinigende Vorwürfe, welche Gewissensbisse heissen,*) hel-

*) „Der Uebertretter der heiligen Gesetze der Ge„rechtigkeit kann nie an die Empfindungen den„ken, welche die Menschen in Ansehung seiner

sen keine Beschönigungsgründe, Trugschlüsse oder Sophismen, an welchen wir Menschen so reich und unerschöpflich sind, um das Geschrey unsers Gewissens zu betäuben. Denn was sind im Grunde alle diese Beschönigungsgründe? — Es sind eitle fruchtlose Bemühungen, den wahren Gesichtspunkt zu verrücken und unsre Handlungen in einer günstigern Beziehung zu betrachten, den Widerspruch hinwegzuschaffen, und statt dessen einen Zweck zu finden, mit welchen die Handlung, welche wir beschönigen wollen, besser übereinstimmt. Diese Sophistereyen sind unzählbar.

„haben müssen, ohne alle Beängstigungen der „Schaam, des Schreckens und der Bestürzung zu „fühlen; wenn seine Leidenschaft befriedigt ist, „und kühle Nachgedanken übèr sein voriges Betragen sich einfinden, so kann er keinem der Motive, welche ihn dazu vermochten, weiter beytreten. Er sieht sie jezt in der abscheulichen Gestalt, worinn andere Menschen sie allemal sehen. „Durch die Sympathie mit dem Hasse, und den „Abscheu, welchen andere Menschen gegen ihn empfinden müssen, wird er gewissermassen der Gegenstand seines eigenen Hasses und Abscheues. „Der Zustand, worinn er den versezt, der durch „seine Ungerechtigkeit leiden mußte, erweckt sein „wehmüthiges Mitleiden. Der Gedanke daran „ist ihm schmerzlich und kränkend; er bedauert die „unglücklichen Wirkungen seines eigenen Verhaltens. Zu gleicher Zeit fühlt er, daß sie ihn mit „Recht zum Gegenstand des Zorns und des Unwillens der Menschen, und was eine natürliche „Folge davon ist, ihrer Rache und Strafe gemacht „haben. Dieser Gedanke schwärmt, wie ein Gespenst, um ihn herum, und füllt ihn mit Grausen und Entsetzen. Er untersteht sich nicht länger, den Menschen ins Gesicht zu sehen, und „stellt sich vor, daß er aus den Herzen aller, so

Kraft einer derselben verändern wir, wenn alles Uebrige nicht helfen will, die Namen der Sachen. Wir nennen z. B. Geitz Sparsamkeit, und die ausgesuchteste Falschheit erhält den Namen der Klugheit. Der intolerante Priester und der ränksüchtige Höfling bereden sich von einer andern Seite, als ob sie die Sache Gottes oder ihres Fürsten beförderten, indem sie aus Eigennutz, Herrschsucht oder Rachgierde Menschen verfolgen, von welchen sie vermuthen, daß sie ihren Absichten und Entwürfen entgegenstehen. Ueberhaupt sind die Menschen, welche Geistesgrösse

„zu reden, gänzlich verwiesen und verstossen ist. „In diesem so schrecklichen und äussersten Elende „kann er von der Sympathie keinen Trost hoffen. Die Erinnerung an seine Verbrechen hat „die Herzen aller seiner Mitmenschen gegen alles „Mitgefühl verschlossen. Das, was er am meisten fürchtet, das sind gerade die Gesinnungen, „welche andere in Ansehung seiner haben; alles, „was um ihn ist, scheint ihm feindselig gegen ihn „zu seyn. Er würde sich freuen, wenn er in eine „unbewohnte Wüste fliehen könnte, in eine Einöde, wo er weder das Gesicht einer menschlichen „Creatur weiter sähe, noch in ihren Mienen die „Verdammung seiner Verbrechen weiter lesen dürfte. „Aber die Einsamkeit ist noch schrecklicher als die „Gesellschaft. Seine eigenen Gedanken können „ihm nichts weiter vorstellen, als was schwarz, „finster und unglücklich ist. Die schwermüthigsten Ahndungen eines unermeßlichen Elendes und „Verderbens, das Grauenvolle der Einsamkeit jagt „ihn wieder in die Gesellschaft zurück, und er kommt „von neuem in die Gegenwart der Menschen, erstaunt, daß er sich mag sehen lassen, mit Schaam „beladen und von Furcht gequält, in allen Gesichtern, von denen er weiß, daß sie ihn schon „einstimmig verdammt haben, Trost zu suchen,

genug besitzen, um ihre Fehler und Schwächen zu gestehen, zuverlässig nicht diejenigen, welche am häufigsten gefunden werden. Wir sind zu geneigt, den Grund unsrer Vergehen ausser uns, und in andern zu suchen. Wir behalten dabey fleissig im Hinterhalt einen Zweck, zu welchen eine Handlung, deren wir uns zu schämen haben, einigermassen paßt. Dessen bedienen wir uns sodann als einer Schutzwehre oder eines Rechtfertigungsgrundes, um den Vorwürfen und Beschuldigungen auszuweichen, welche wir von andern erwarten. Kommts daher darauf an, sich

„und sie um einen kleinen Beystand demüthig an„zuflehen. Dieß ist die Natur der Empfindung, „die man sehr bequem Gewissensbisse nennt, „die schrecklichste unter allen Empfindungen, die „dem Menschen je ins Herz kommen können. „Sie besteht aus der Schaam über die gefühlte „Unschicklichkeit des vorigen Verhaltens, aus dem „Kummer wegen den Wirkungen desselben, aus „dem Mitleiden mit allen, welche dadurch „unglücklich werden, und aus dem Schrecken „und Furcht vor der Strafe, welche „aus dem Bewußtseyn entspringt, daß man den „rechtmässigen Unwillen und Zorn aller vernünf„tigen Geschöpfe gereizt und auf sich geladen „habe.„

Ich habe diese Stelle aus Smiths Theorie der moralischen Empfindungen wörtlich angeführt, 1) weil sie vortreflich ist, und diesen Gemüthszustand mahlt; 2) weil sie alle Bestandtheile des Gewissens angiebt; 3) weil sie beweißt, welchen grossen Antheil die Begierde nach Sympathie und Beyfall an den Regungen unsers Gewissens hat, welche mächtige Triebfeder folglich die Begierde nach Beyfall ist.

selbst zu täuschen und zu hintergehen, so wird selbst der Kurzsichtigste scharfsinnig. Aber da auf diesem Wege doch niemand bewirken kann, daß aller Widerspruch verschwindet, daß die Handlung, welche entschuldigt werden soll, auch mit allen übrigen und vorzüglich mit den höchsten und allgemeinsten Zwecken übereinstimmt, da kein Mensch sich mit dem blossen Anschein von Uebereinstimmung begnügt; da ihn, wenn er auch durch die Billigung und den Beyfall aller Menschen unterstüzt würde, nichts gegen den Tadel und die Mißbilligung einer höhern Vernunft, eines von ihm anerkannten höhern Wesens schützen kann; da die Zwecke, welche dem Menschen die geläufigsten sind, sich unaufhörlich darstellen, und ihn auf die Widersprüche, in welche er durch seine Handlungsweise verflochten wird, aufmerksam machen, und den Spiegel vor das Auge halten, in welchem er seine wahre Gestalt entdecken muß — so helfen alle diese Sophismen nur für Augenblicke. Ja! wenns auch niemand sieht und erfährt, was er thut oder denkt: —

ſed Luna videt, ſed ſydera teſtes
Intendunt oculos;

so fehlt es nicht an Menschen, welche edler handeln, von welchen er auf allen Seiten umgeben ist, durch deren Handlungsweise er sich beschämt und übertroffen sieht. Er wird gewahr, daß seine Art zu handeln der Handlungsweise so vieler edlen Menschen widerspricht; er muß folglich einsehen, was er selbst zu fürchten und zu

verliehren hat, indem er gewahr wird, was die Muster geniessen, durch welche er beschämt wird. So muß am Ende sein Gewissen mit verdoppelter Stärke erwachen, um seine Wirkungen zu äussern, und Rechte zu behaupten, welche nie ganz unterdrückt oder veräussert werden können, so lang unsre Vernunft über unsre Leidenschaften noch einen Schatten von Herrschaft behält. Alles Schweigen des Gewissens kann daher nur für Augenblicke statt finden, und es kann sich in keinem Falle auf unsre ganze Dauer erstrecken.

Dieß mag hinreichen, um zu beweisen, daß sich unser Gewissen allzeit nach dem Zweck richtet, auf welchen wir eine Handlung beziehen, daß folglich dabey alles auf die Einsicht ankommt, welche wir von den Zwecken und den Verhältnissen gewisser Handlungen zu einem gegebnen Zweck haben. Jede Handlung des Gewissens ist ein Urtheil, so wie das Gewissen selbst eine besondere Art von Urtheilskraft ist. Kraft dieses Urtheils wird bestimmt, ob unsre Handlung mit einem gegebnen Zwecke übereinstimme oder nicht. Ist der Zweck wahr und das Verhältniß richtig, so ist es auch unser Gewissen. Ist der Zweck falsch, oder wird die Handlung in einem Verhältnisse gedacht, welches gar nicht vorhanden ist, so ist das Gewissen irrig und falsch. Alles Gewissen reducirt sich aus diesem Grunde auf ein Gefühl von Uebereinstimmung oder Widerspruch mit einem Zweck, z. B. den Beyfall der Menschen. Das Gefühl oder Bewußtseyn vom

ersten giebt das gute, das Gefühl vom leztern das böse Gewissen. Dieß alles beweißt, daß unser Gewissen nie wirksam werden könnte, wenn nicht vorher in unsrer Seele die Vorstellung von gewissen Folgen von einem Zwecke erzeugt, und bis auf einen gewissen Grad von Lebhaftigkeit entwickelt und ausgebildet wäre.

Weisheit und Klugheit sind, dem einstimmigen Urtheile aller Zeiten zufolge, die ersten Eigenschaften und Bedingungen eines vollkommnen Menschen. Aber weder Weisheit noch Klugheit lassen sich ohne Zwecke denken.

Denn, so viel erstens die Klugheit betrift, so giebt es, wie der Begrif dieser Tugend anzeigt, keine Klugheit ohne Mittel. Wo aber Mittel sind, da muß nothwendig ein Zweck seyn, welcher, kraft solcher Mittel, erreicht werden soll. Der kluge Mann heißt daher derjenige, welcher die Mittel kennt, welche am zuverlässigsten zu einem Zweck führen. Durch die Kenntniß der Mittel zeichnet sich der kluge Feldherr und Staatsmann vor andern seiner Classe aus. Um aber die schicklichsten Mittel zu ergreifen, muß der kluge Mann nothwendig mit sich einig seyn, wohin er will. Er muß daher einen Zweck vor Augen haben. Dieser allein kann die Mittel bestimmen, deren er sich mit Erfolg bedienen kann. *Respice finem:* war aus dieser Ursache von jeher das Motto und die Bedingung aller Klugheit.

Was dem Klugen die Mittel sind, das sind dem Weisen die Zwecke. Das Element der Weisheit sind aber nicht die Zwecke allein genommen, nicht jeder einzelne, nicht was immer für ein Zweck. Denn wäre jeder Zweck zureichend, welcher Mensch würde ein Thor seyn? wo ist der Mensch, welcher so wenig Vernunftgebrauch hätte, daß er nicht wenigstens einige Zwecke kennt, begehrt und diesen gemäß handelt? Die Weisheit hat es daher mehr mit der Unterordnung, mit dem Unterschied der Zwecke zu thun. Sie würdigt und prüft die Zwecke, indem sie ihren Werth bestimmt, sich einige derselben als höher, andere als niedriger, und folglich Zwecke selbst als Mittel denkt, welche zu einem höchsten, allgemeinsten Zweck führen. Indem sie auf diesen leztern alles bezieht, fixirt sie den Werth aller Güter und Handlungen nach einem Maaßstab, welcher unveränderlich ist. Dadurch unterscheidet sich die Weisheit von der Thorheit, welche Grade hat. Diese leztere verfolgt Zwecke, welche niedriger sind, mit einem Eifer, mit welchem nur höhere Zwecke verfolgt werden dürfen, sie zieht sogar die erstern den leztern vor, und verkehrt daher die Ordnung der Dinge. Sie denkt sich die Mittel als Zwecke und wirkliche Zwecke als Mittel. Der Thor thut dieß aus der Ursache, weil er durch seinen Zweck so sehr geblendet wird, daß er die Reihe unterbricht und bey einem Zweck stehen bleibt, welcher selbst nur Mittel ist. Wo dieß geschieht (wären es auch sehr erhabne Zwecke) da ist noch immer Thorheit. Denn thö-

richt handelt doch wohl derjenige Mensch, welcher, ohne auf weitere Folgen zu achten, das Schlechtere dem Bessern und das Niedrigere dem Höhern vorzieht. Dieß thut aber jeder, welcher sich einen untergeordneten Zweck als lezten, welcher sich das Mittel als Zweck denkt, und dieser Vorstellung gemäß handelt.

Es ist ein grosser und jedes vernünftigen Mannes höchstwürdiger Zweck, an dem Flor und der Aufnahme eines Staats zu arbeiten. Hier, wo so viele Verwicklungen und so viele mögliche Fälle zusammentreffen und Ausnahmen übersehen, und so unendliche sich widersprechende Intressen auf einen gemeinschaftlichen Punkt hingeleitet werden sollen, kann sich die Grösse unsers Geistes im vollen Glanze zeigen, und wenn irgend bey einem menschlichen Geschäfte Klugheit erforderlich ist, so ist sie bey Regierung der Staaten unentbehrlich, und so zu sagen, zu Hause. Aber die Staatsklugheit wird nicht immer durch Weisheit geleitet. Durch dieses Merkmal unterscheidet sich die wahre Politik von der falschen. Es wird daher jede Politik falsch genennt werden müssen, welche von dem Satze ausgeht, daß die Menschen um der Staaten willen vorhanden sind, weil hier offenbar der Zweck mit dem Mittel verwechselt und das Mittel zum Zweck erhoben wird. Wird nun vollends der Staat mit der Person seines Vorstehers verwechselt und dieser allein verstanden, wenn vom Wohl und der Aufnahme des Staates die Rede ist, so werden die

Folgen bedenklicher, und die Maaßregeln, deren sich die Staatsklugheit, um consequent zu seyn, bedienen muß, nachtheiliger für den wahren Zweck, für die Bestimmung des Menschen. Nur, indem er einen so eingeschränkten Zweck vor Augen hat, kann sich der Staatsmann berechtigt halten, der Vernunft und der Entwicklung unsrer höhern Kräfte Schranken zu setzen. Jeder Grad von Aufklärung, welcher einen dieser Zwecke hindern würde, muß sodann in seinen Augen als Staatsverbrechen erscheinen, dessen schädlichen Wirkungen seine Klugheit nach Kräften zuvorkommen muß. Ist daher dieser Gesichtspunkt wahr, so ist sein Benehmen klug und consequent, und jeder kluge Mann würde aufhören klug zu seyn, wenn er unter einer solchen Voraussetzung anders handeln wollte. Er handelt, wie er muß, und in den Maaßregeln, welche er ergreift, herrscht eine unverkennbare Uebereinstimmung zu seinem Zweck.

Aber wenn dieses Benehmen klug ist, so ist es doch zuverlässig nicht weise. Denn alle Uebereinstimmung verschwindet, und der Widerspruch erscheint von allen Seiten, so bald der Gesichtspunkt verändert wird, so bald eben dieses Benehmen mit dem lezten Zweck unsers Daseyns, mit unsrer endlichen Bestimmung verglichen wird; so bald bewiesen werden kann, daß die Verbindung in Staaten eine der vielen Erziehungsanstalten sey, deren sich die Natur bedient, um den Geist des Menschen durch neue Bedürfnisse und Ver-

hältnisse, durch die in dieser Vereinigung mögliche Erfahrungen dem Geist des Menschen einen neuen Schwung, neue Begriffe und allgemeinere Gesichtspunkte zu verschaffen, um die Spuren seiner zurückgebliebenen Wildheit zu vertilgen.

Haben nun die Staaten, die Vereinigung der Menschen in die bürgerliche Gesellschaft selbst einen Zweck (und diesen müssen sie haben, wenn sie nicht als ganz entbehrlich angesehen werden sollen); ist dieser kein anderer, als eine höhere, als die höchstmögliche Entwicklung unsrer Kräfte; so handelt der Staatsmann, welcher durch solche Mittel das Wohl seines Staates zu befördern glaubt, der Bestimmung der Menschen, seiner eigenen Bestimmung als Mensch, der Vorsehung und dem Gange der Natur entgegen, und all seine Wachsamkeit und Bemühungen können nur auf Wirkungen rechnen, welche für den Augenblick helfen, aber in ihren spätern Folgen um so unkräftiger erscheinen werden.*) Sie werden der Nachwelt zum Beweise dienen, daß der Mensch zwar sehr viel wollen, daß aber die vereinigten Kräfte aller Menschen nichts zu Stande bringen können, was dem Laufe der Natur und der Anordnung des Ganzen widerspricht. Sie werden beweisen, daß es schlechterdings unmöglich sey, die

*) A la fin les hommes s'éclairent, et ceux, qui se croyent payés pour les aveugles, ne sont pas toujours les maitres de leur créver les yeux.

die Vernunft an eine von dem Staatsvortheil vorgezeichnete Demarkationslinie zu binden, daß die so veränderliche Grenzen der Länder nie der Maaßstab seyn können, nach welchem sich unsre Menschenliebe beschränken oder erweitern soll.

Hier ist der Ort nicht, den hier angegebnen Gesichtspunkt zu rechtfertigen. Aber sollte sein Vorzug erweislich seyn, so ist der unsern Zeiten so verdächtig gewordene Cosmopolit der Weisheit ungleich näher, als der größte Staatskluge der Welt, welcher nichts weiter als staatsklug ist. Ja! kein anderer ist so staatsklug als der ächte Cosmopolit, d. h. als derjenige, welcher nicht mit einemmal über alle Mittelzwecke hinwegspringt, und diese gänzlich vernachlässigt. Denn man kann es gegen die Weisheit nicht allein dadurch versehen, daß man niedrigere Zwecke mit Geringschätzung der höhern verfolgt; man kann auch dadurch fehlen, daß man für höhere und selbst für den höchsten Zweck eine Leidenschaft faßt, welche untergeordnete Zwecke (welche selbst als solche doch noch immer Mittel bleiben) gar nicht in Anschlag bringt, daß der Erfolg übereilt, die Wirkung vor ihrer Ursache verlangt und auf den lezten Zweck, so zu sagen, gestürmt wird. Und hier stossen wir auf den Fehler, dessen sich alle Enthusiasten, alle politischen, philosophischen und religiösen Schwärmer so oft schuldig gemacht haben. Wenn andere zu wenig thun, und durch Unterlassung schaden, so schaden diese durch Uebertreibung, und, wie gewöhnlich, so befindet sich auch

hier die Weisheit in der Mitte. Die Weisheit, welche verlangt, daß man niedrigern Zwecken keinen Werth beylege, welchen sie nicht verdienen, fordert eben so strenge, daß man sie nicht unter ihren wahren Werth erniedrige. Sie kann daher an keiner Art von Schwärmerey Gefallen finden, oder sie billigen; zu viel und zu wenig mißfallen ihr auf gleiche Art. Jeder Enthusiasmus, selbst der Enthusiasmus für Tugend, ist verdächtig, weil er Leidenschaft verräth. Er ist um so gefährlicher, als er geneigt macht, seine Uebereilungen und Hitze durch die Grösse und Heiligkeit des Gegenstandes, für welchen er eifert, zu entschuldigen. Die Schwärmer und Enthusiasten sind es daher, welche Scheiterhaufen anzünden, und sich jede Mittel erlauben, weil in ihren Augen der Zweck alle Mittel heiligt. Nicht so die Weisheit. Da, wo sie ist, herrscht reine, kalte Vernunft. Da die untergeordneten Zwecke die einzigen sicher führenden Mittel und Bedingungen sind, um zu einem höhern Zweck zu gelangen, und diese von der Leidenschaft der Schwärmer ganz und gar übersehen werden, so kann es nicht fehlen, sie müssen sich anderer und folglich falscher Mittel bedienen, und können daher ihren Zweck niemals erreichen, indem sie Wirkungen hervorbringen wollen, deren Bedingungen (die niedrigern Zwecke) von ihnen gar nicht gesezt werden. Solche Menschen wollen die Dauer der Welt abkürzen, und vermittelst eines Sprunges auf einmal dahin gelangen, wohin kein endlicher Geist anders als nur stuffenweise gelangen kann. Selbst der

unendliche Geist hat sich, wie der Weltgang und die Reihe von Ursachen und Wirkungen beweisen, des leztern gemässigtern Weges, als des einzigmöglichen und vernünftigen, bedient.

Aber nicht allein mit den lezten Gründen alles Wissens und Denkens hängt der Begrif Zweck zusammen: nicht genug, daß die Sittenlehre sammt der ganzen praktischen Weltweisheit ohne ihn zusammenfällt; daß sogar alles Begehren und Handeln aufhören würde: man kann noch weiter gehen; man kann sogar beweisen: daß, **ohne den Begrif Zweck, für unsern Verstand sowohl als für unser Herz keine wahre Beruhigung möglich sey.**

Wir wollen zuerst untersuchen, inwiefern alle Forderungen der theoretischen Vernunft durch Hülfe dieses Begrifs befriediget werden. Dieß kann nicht anders geschehen, als, indem wir beweisen, daß unsre Erkenntniß dadurch, daß wir Zwecke denken, gewisser und zuverlässiger wird. Der Werth dieses Begrifs, in Beziehung auf unsern Verstand, wird noch mehr ausser Zweifel gesezt werden, wenn es sich zeigen sollte, daß durch die Vorstellung eines lezten Zweckes, und durch diese ganz allein, die für unsre Erkenntniß nöthige, von uns Menschen erreichbare höchste Gewißheit, und mit dieser die vollkommenste Beruhigung unsers Geistes entstehen kann.

Denn dem zufolge, was wir an verschiedenen Orten und Stellen dieses Werks zu beweisen versucht haben, entsteht alle wahre Beruhigung des Verstandes, die Gewißheit, durch die Vorstellung von Nothwendigkeit, durch die Ueberzeugung, daß alles, was ist und geschieht, nicht anders seyn und geschehen könne, indem nur dasjenige, von dessen Gegentheil wir die Unmöglichkeit einsehen, für uns wahre und eigentliche Gewißheit hat. Daß aber die Ueberzeugung von Nothwendigkeit eine unnachlässige Bedingung der Gewißheit sey, erhellt daraus, daß alle Gewißheit nur durch hinreichende Gründe entstehen und bewirkt werden kann. Hinreichende Gründe sind aber solche, aus welchen die Nothwendigkeit einer Sache erscheint. Und, wo Nothwendigkeit ist, da ist das Gegentheil unmöglich.

Oder welche grössere Beruhigung kann uns die Vorstellung von Willkühr und Zufälligkeit geben? — Die Vorstellung, daß von allem, was wir kennen und erfahren, nichts einen Grund hat und das Gegentheil eben so möglich sey? Was giebt den geometrischen Wissenschaften die ihnen noch zur Stunde allein eigene Gewißheit, als die hier mögliche Belehrung, daß alles nicht anders seyn könne, daß sich alles so verhalten müsse?

Ist nun die Vorstellung von Nothwendigkeit zur totalen Befriedigung unsers Verstandes eine so wesentliche Bedingung: daß, ohne die Vorstellung von einem Zwecke und vorzüglich von einem lezten Zwecke, troz aller Caussalverbin-

dung, troz aller Nothwendigkeit, welche daraus entsteht, doch noch alles zufällig sey; daß im Gegentheil durch diese Vorstellung aus dieser Weltordnung der geringste und lezte Anschein von Zufälligkeit verschwinde; daß wir nur durch die Mitwirkung dieses Begrifs uns vollkommen überzeugen können, daß alles, was geschieht, nothwendig geschehe und nicht anders erfolgen könne. — Zu dieser Ueberzeugung gelangen wir durch folgende Vernunftschlüsse:

Es giebt in dieser Weltordnung entweder gar keinen Zusammenhang; die Gegenstände und Vorfälle dieser Welt hangen nicht einmal als Ursachen und Wirkungen, als Gründe und Folgen zusammen — und dann ist ohnehin gar keine Gewißheit, weil alles zufällig und grundlos ist; eine grenzenlose Willkühr ist sodann das Gesetz, kraft dessen alle Dinge dieser Welt auf einander folgen oder zusammenhängen; nichts läßt sich vorhersehen und nur mit einiger Wahrscheinlichkeit erwarten — oder es giebt zwar Ursachen und Wirkungen, es giebt sogar eine unabsehbare Reihe derselben, deren eine aus der andern entsteht: aber ausser der Caussalverbindung soll es, wie wir indessen annehmen wollen, keine andere geben; wir sollen noch überdieß diese ganze Verbindung einsehen und erkennen. Welcher Mensch kann sich damit begnügen? was haben wir ausser der leeren Befriedigung unsrer Neugierde durch diese Erkenntniß gewonnen? was nüzt uns die Erkenntniß so vieler Vorfälle, welche aus keiner

andern Ursache geschehen, als — damit sie geschehen? Wir sehen wenigstens nicht ein, was wir verlohren hätten, wenn alle diese Begebenheiten, von deren Daseyn wir gar keine Nothwendigkeit erkennen, welche eben sowohl zu einer andern Zeit und an einem andern Orte hätten erfolgen können, wenn, sage ich, solche Vorfälle entweder gar nicht oder unter andern Umständen erfolgt wären. Bey allem Vorrath und Reichthum erkennbarer Gegenstände bleibt, meiner Empfindung zufolge, eine Unvollständigkeit, Gleichgültigkeit und Leere zurück, bey welcher sich kein denkendes, vernünftiges Wesen wahrhaft beruhigen kann. Dieß ist auch, wie ich mit Rechte vermuthe, die Empfindung aller Menschen. Denn es giebt keinen Menschen, welcher sich mit der blossen Kenntniß einer Thatsache begnügte. Alle, ohne Ausnahme, werfen sich die Frage bey solchen Gelegenheiten zur Beantwortung vor: **warum** und **wozu** an diesem Orte und zu dieser Zeit? warum nicht **früher** oder nicht **später**? warum nicht **stärker** oder **schwächer**? warum gerade so und nicht anders? wo liegt der Grund von diesem allen? — Wo ist der Mensch, welcher diese und ähnliche Fragen nicht tausendmal wiederholt, einer befriedigenden Antwort mit Sehnsucht entgegen gesehen, und nur dann erst seine Wißbegierde vollkommen befriedigt gefunden hatte, wenn die Auflösung solcher Zweifel geschehen war? — Was wollen aber alle diese Fragen und Zweifel? wohin zielen sie ab? welche andere Folge erwarten wir durch die Beantwortung derselben

als die Ueberzeugung, daß diese dem Anschein nach höchst zufälligen Dinge nothwendig seyen? daß sie zu keiner andern Zeit und an keinem andern Ort erfolgen konnten? — Hier ist es abermals, wo man sehr deutlich gewahr werden kann, daß der Mensch, der so gern von Zufälligkeit träumt, daß selbst der erklärteste Freund derselben, von einer andern Seite alle Zufälligkeit haßt. Denn jeder, welcher sich ähnliche Fragen vorlegt, verlangt Gründe zu erfahren, warum etwas so sey: es scheint ihm, als ob all diese Umstände keinen Grund hätten. Es scheint, als ob sie ihm aus dieser Ursache mißfielen, und in seiner Meinung einen höhern Werth erhielten, wenn es möglich wäre, einen Grund anzugeben. Nun führt aber ein jeder Grund auf eine Nothwendigkeit; jeder Mensch, welcher Gründe verlangt, haßt folglich die Zufälligkeit, sehnt sich nach Nothwendigkeit, und kann sich nicht eher zu Ruhe geben, ehe er sie erkennt. Die meisten Menschen erkennen folglich eine allgemeine Nothwendigkeit, selbst dann, wenn sie für die Zufälligkeit streiten.

Welche kann nun aber die befriedigende Antwort auf die oben angeführten Fragen seyn? wie muß sie beschaffen seyn, wenn wir von der Nothwendigkeit einer Thatsache überzeugt werden sollen? Ich dächte, diese Ueberzeugung entsteht, so bald bewiesen wird, daß eine gegebne Thatsache nicht entbehrlich oder überflüssig ist, daß, vermittelst ihrer, eine weitere Folge erscheint, welche ausserdem nicht erscheinen könnte. In die-

sem Falle, weil nichts ohne Ursache entstehen kann, macht die Erscheinung einer solchen Wirkung oder Folge das Vorhergehen einer solchen Ursache nothwendig. Die Ursache geht vorher und ist wirklich, damit ihre Wirkung erscheinen könne. Die Wirkung enthält den hinreichenden Grund von dem Daseyn jeder Ursache; da aber der hinreichende Grund von dem Daseyn einer Ursache Zweck heißt, so erkennen wir die Nothwendigkeit von dem Daseyn aller Ursachen. und Vorfälle, indem wir Zwecke denken; und da die Befriedigung des Verstandes oder die Gewißheit durch die Erkenntniß der Nothwendigkeit bewirkt wird, so gelangen wir zur Gewißheit, indem wir Zwecke denken: und nun erst sind wir im Stande, mit Zuverlässigkeit von der Ursache auf eine Wirkung, von einer Wirkung auf eine Ursache zu schliessen, und von ähnlichen oder gleichen Ursachen ähnliche oder gleiche Wirkungen zu erwarten. Nun, da wir einen Zweck erkennen, kann alles weder anders seyn, noch anders kommen.

Ohne Zweifel werden gutgewählte Beyspiele dazu dienen, um das, was in dieser Sache noch dunkel ist, klärer zu machen.

Daß es in dieser Welt z. B. Augen und Ohren giebt, ist Thatsache; davon können wir uns überzeugen auch auf den Fall, wenn wir keine Zwecke annehmen. Nun entsteht aber die Frage: sind Augen und Ohren in dieser Welt entbehrlich? Welchen Werth hat ihr Daseyn? Ist dieses Daseyn nothwendig oder zufällig? Muß

es Augen und Ohren geben? — Ich antworte: ja! und dieß aus der Ursache, weil es in dieser Welt Gegenstände giebt, welche gesehen und gehört werden sollen, welche, so viel wir wenigstens dermalen wissen, ohne Hülfe dieser Organe nicht gesehen und nicht gehört werden könnten. Durch das Daseyn der Augen und Ohren entsteht folglich eine Wirkung, welche den hinreichenden Grund von ihrem Daseyn enthält, und das Daseyn der Augen sowohl als der Ohren nothwendig macht, so bald bewiesen werden kann, daß Sehen und Hören in dieser Weltordnung eben so nothwendige Erfolge seyen. Dieß sind aber auch diese, so bald Hören und Sehen Ursachen und Bedingungen fernerer Wirkungen sind. Finden wir nun, daß uns, vermittelst des Sehens und Hörens, unendliche Vorstellungen zugeführt werden, welche wir ausserdem nie erhalten würden, so ist auch die Wirkung entdeckt, um derentwillen Hören und Sehen nothwendige Ereignisse sind, aber auch diese Bedingung muß noch weiter fixirt werden, bis sich endlich alles in einer lezten Wirkung, in einem höchsten und lezten Zweck verliehrt, — in einer Wirkung oder Zweck, über welche hinaus unsre Vernunft nichts weiter verlangt, noch eine andere entferntere Wirkung vorhersehen kann.

Sind wir einmal zu der Ueberzeugung gekommen, daß es eine lezte Wirkung und folglich einen lezten Zweck giebt: so wirkt von nun an die lezte Wirkung durch alle Mittelglieder, Mittelwirkungen und Ursachen in

aufsteigender Linie hinauf bis zur ersten Ursache. Es entdeckt sich durch Schlüsse der praktischen Vernunft: daß alle Mittelglieder dieser ungeheuern Reihe, daß alle vorhergegangene Ursachen und Wirkungen um der spätern folgenden, daß sie vorzüglich um der lezten Wirkung willen vorhanden sind, und durch nichts so sehr als durch diese nothwendig werden. Das Lezte in der Ausführung erscheint als das Erste im Entwurf und der Anlage; es erscheint sogar als der Grund, warum eine solche Anlage gemacht, und diese ganze Reihe so und nicht anders geordnet worden, warum alles so geschehen, diesen Gang genommen, und sich nur auf diese einzige Art entwickelt hat. Durch Hülfe der praktischen Vernunft, d. h. indem wir uns Zwecke vorstellen, sehen wir ein: daß eine Welt, deren lezte Wirkung entweder allgemeine Vollkommenheit oder Glückseligkeit seyn soll, troz aller anscheinenden Umwege, Hindernisse, Irrthümer und Laster, nicht anders geordnet werden konnte. Wir begreiffen mit der vollsten Ueberzeugung: daß sie so anfangen, daß alles so kommen mußte, wie es wirklich kommt, indem sich alle Vorfälle dazu als so viele Mittel verhalten, und der wirkliche Gang die einzige mögliche Auflösung dieses so grossen und

wohlthätigen Problems ist. Es entsteht ein neues umgekehrtes Verhältniß, alle Wirkungen werden nun auf einmal Gründe vom Daseyn und Vorhergehen ihrer Ursachen. Das Lezte wird sogar der Grund vom Daseyn des Ersten, vom Daseyn der ganzen gegenwärtigen Caussalverbindung. Und weil da, wo ein Grund ist, auch Nothwendigkeit ist, so wird auch die ganze gegenwärtige Caussalverbindung nothwendig durch die lezte Wirkung, auf welche sie führt, um derentwillen sie vorhanden zu seyn scheint, weil ohne sie diese lezte Wirkung nicht erscheinen könnte, oder wenn dieß möglich wäre, die ganze gegenwärtige Caussalverbindung überflüssig und grundlos seyn würde. Von nun an liegt dem Gegentheil der Beweis ob, daß eine andere lezte Wirkung möglich gewesen wäre. Kann dieß nicht bewiesen, kann vielmehr das Gegentheil bewiesen werden, so ist die gegenwärtige wirkliche Welt auch die einzige, welche möglich ist, welche wirklich werden konnte.

Im Gegentheil nehmen wir keine lezte Wirkung oder Zweck an, so lassen sich der Reihen und Caussalverbindungen unendliche denken, von deren keiner sich ein vernünftiger Grund angeben läßt, warum sie ausschliessenderweise vor andern zur Wirklichkeit gebracht werden soll. Es läßt

sich folglich eben so wenig ein hinreichender Grund denken, warum die gegenwärtige Caussalverbindung vor jeder andern wirklich geworden. Wenn nun darinn Uebel und Gebrechen sind, so fallen sie als solche, welche durch eine andere bessere Auswahl hätten vermieden werden können, ganz auf die Rechnung dessen, der dieses Ganze geordnet, das Schlechtere vor dem Bessern erwählt und durch seine Wahl so wenig eine Vollkommenheit seiner Einsichten als seines Willens bewiesen hat. Die gegenwärtige Caussälverbindung erscheint zwar in ihren einzelnen Theilen noch immer nothwendig, aber im Ganzen ist und bleibt sie zufällig, und alle einzelnen Theile dieser Welt haben ein Daseyn, welches zu gleicher Zeit nothwendig und auch zufällig ist. Alle einzelnen Ursachen bringen daher ihre Wirkungen nothwendiger- und zufälligerweise hervor. Dadurch, daß ihre Wirkungen von ihnen getrennt werden können, hören sie auf, wahre Ursachen zu seyn. Denn so wie es keine Zwecke giebt, warum sollte eine Ursache z. B. das Feuer nicht eben so wohl die entgegengesezte Wirkung hervorbringen, warum sollte das Leuchten, Entzünden und Brennen nicht eben sowohl eine Wirkung des Wassers seyn können? — Man wird antworten: die eine sowohl als die andere dieser Wirkungen widerspreche der Natur des Wassers. Aber woher wissen wir, daß alles Feuer eine vom Wasser so verschiedene Natur haben müsse? wodurch werden solche Naturen nothwendig? Dieß scheint ja vorauszusetzen, daß die Naturen der Dinge nicht zufällig, sondern noth-

wendig seyen. Wie wollen wir uns aber von ihrer Nothwendigkeit überzeugen, wenn es keinen Grund giebt, warum und wozu gewisse Dinge solche Naturen haben? Sind die Naturen der Dinge um ihrer Wirkungen willen nothwendig, so kommt die erste Frage zurück, und es fragt sich nun, obs nothwendig war, daß solche Wirkungen erscheinen? Denn, wenn die Wirkungen zufällig sind, und nicht um anderer Wirkungen willen erfolgen, wenn nicht bewiesen werden kann, daß jede Wirkung um einer weitern willen erfolgt und vorhergeht, so sind alle Wirkungen, ungeachtet sie durch ihre Ursachen und Naturen nothwendig werden, sammt diesen Naturen und Ursachen zufällig, und wir haben im Grunde, wenn wir auch die Reihe der Ursachen noch so sehr verlängern, gar nichts erklärt. Giebt es daher keinen lezten Grund, keine lezte Wirkung oder Zweck, so können wir, wegen der dadurch eintrettenden allgemeinen Zufälligkeit und Willkühr, in keinem einzigen Falle mit einiger Wahrscheinlichkeit, ich will nicht sagen, mit Zuversicht, von der nämlichen Ursache eine ähnliche Wirkung erwarten. Die ganze Caussalverbindung gewährt uns folglich, so bald wir keine Zwecke, und unter diesen keinen lezten Zweck erkennen, um nichts mehr, als was auch der blosse Zufall leisten würde. Es ist eben so viel, als ob es gar keine Caussalverbindung gäbe, und es giebt nur eine wahre Gewißheit für den, welcher sich einen lezten Zweck von dem Daseyn aller Dinge denkt.

So wie es für unsern Verstand sowohl als für unsre Vernunft keine reelle Befriedigung giebt, so bald die Zwecke fehlen: so kann sich auch unser Herz nie ganz beruhigt finden, so bald es keine Zwecke giebt. Wenn im ersten Falle keine wahre Gewißheit möglich ist, so muß im leztern Falle der Mensch auf reelle Trostgründe und Freuden auf immer Verzicht thun. Ohne Zwecke ist alles eitel und leer; kein Gegenstand hat Interesse, selbst das Größte ist um nichts besser als das Kleinste. Beide haben keinen Werth, weil sichs am Ende zeigt, daß sie zu nichts führen. Unserm Begehrungsvermögen fehlt es daher an Gegenständen, welche die Seele fesseln und das Herz füllen. Diese sehnt sich nach Objekten, um sich daran zu schliessen, aber zu unsrer Quaal finden wir keinen Gegenstand, welcher Macht und Stärke genug hätte, um uns anzuziehen. Diese Leere des Herzens ist einer der quälendsten Zustände des Gemüths. Dazu kommt noch, daß der Mensch in einer steten Bangigkeit und Unruhe lebt, so bald er alle Zwecke aus dieser Welt hinausgedacht hat, daß er sich dadurch aller Mittel beraubt, wodurch er sich gegen widrige Vorfälle schützen und aufrichten konnte.

Nichts ist allgemeiner als die Klage, daß in dieser Welt so viele Mängel, Unvollkommenheiten und Uebel gefunden werden. Wir glauben auf Laster und Irrthum, auf Bosheit und Verblendung zu stossen. Selbst Philosophen haben sich die sonderbarsten Vorstellungen von

der Einrichtung dieser Welt gemacht. Einige haben sich solche als ein Tollhaus, andere als eine Mördergrube vorgestellt. Demokritus lacht, indessen Heraclitus weint. Juvenal schreibt von seinen Zeiten:

Egregium sanctumque virum si cerno bimembri
Hoc monstrum puero vel mirandis sub aratro
Piscibus inventis, et foeto comparo mulo.

In ähnliche Klagen stimmt jedes Menschenalter ein. Jede Generation will bemerkt haben, daß sich Welt und Menschen in Vergleichung gegen vorhergehende Zeiten merklich verschlimmern.*) Glauben wir unsern Zeitgenossen, so war noch keine Zeit, wo das Verderben unter Menschen

*) Es ist wirklich eine sonderbare Erscheinung, deren Grund näher erforscht zu werden verdient, daß sich die Menschen ganz gegen die Natur der Sachen die Welt vorstellen, als ob sie sich mit jedem Menschenalter verschlimmere. Dieser gefährliche Irrthum ist älter als man glaubt. Beynahe alle Völker der ältern Welt sprechen von einem Stande der Unschuld, von einem goldenen Weltalter, als dem ersten und ursprünglichen Zustande der Welt. Schon Nestor spricht beym Homer Il. a. v. 260—265 von Männern, mit welchen er gelebt, wie er seit der Zeit keine gesehen, noch ferner zu sehen glaubt:

Ου γαρ πω τοιυς ιδον ανδρας, ϐδε ιδωμαι
Οιον Πειριθοον τε Δρυαντα τε ποιμενα λαων etc.

Horaz schildert diese wachsende Verschlimmerung durch eine Reihe von vier Menschenaltern auf eine Art, welche mehr poetisch als wahr ist:

Aetas parentum pejor avis, tulit nos
Nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.

höher gestiegen wäre. Diese düstre Art zu denken wird um so herrschender werden, wenn wir, während unsers Erdenlebens, mit Widerwärtigkeiten aller Art, mit Krankheiten, Verachtung,

Juvenal, welcher noch gräßlichere Beschreibungen macht, glaubt sogar im neunten Weltalter zu leben:

Nona aetas agitur, pejoraque saecula ferri
Temporibus, quorum sceleri non invenit ipsa
Nomen, et a nullo posuit natura metallo.

Dieser Stellen, welche das Verderbniß ihres Zeitalters mit gleich schwarzen Farben schildern, liessen sich aus den Schriftstellern aller Jahrhunderte und vorzüglich aus den Schriften der Asceten und christlichen Moralisten tausende anführen, welche am Ende so weit gehen, daß sie das Ende der Welt als nächst bevorstehend verkündigen, — und doch dauert diese Welt noch fort! und doch sollen die Menschen, deren Verderbniß schon vor Jahrhunderten als grenzenlos geschildert wurde, mit jedem Tage verderbter werden! — Da eine so schwarze Vorstellungsart, indem sie uns mit dem Gegenwärtigen unzufrieden macht, nothwendig den Genuß unsers Lebens verbittern muß, so ist es allerdings der Mühe werth, es ist sogar Pflicht, daß wir, so weit es die Grenzen dieser Blätter erlauben, den Grund erforschen, aus welchem eine so sonderbare Vorstellungsart entsteht.

Mir scheint es, als ob überhaupt jeder Mensch geneigt wäre, das Vergangene zu loben, und das Gegenwärtige zu tadeln; kein Mensch ist davon frey. Dieser Hang nimmt sogar mit dem Alter zu. Horaz nennt daher den Alten sehr richtig: *Laudatos temporis acti, castigatosque minorum.* Was Wunder also, daß uns die Zeiten der Vorwelt besser erscheinen, als die gegenwärtigen.

Aber woher nun dieser Hang, das Vergangene zu loben? Da dieser Hang allgemein ist, so kann es weder in überspannten Idealen

Verläumdung, Treulosigkeit, Armuth und Undankbarkeit unaufhörlich zu kämpfen haben. Wir erfahren die Eigenmächtigkeit, den Druck und den Stolz der Mächtigen und Reichen, den

Idealen oder romantischen Begriffen, und eben so wenig in einer Bösartigkeit des Herzens liegen, kraft welcher die Menschen das Vergangene erheben, um das Neue und Gegenwärtige herabzusetzen. Eine so allgemeine Wirkung kann nicht anders als eine Ursache haben, welche eben so allgemein ist. Etwas mehr erklärt der Grund, daß wir das Gegenwärtige empfinden, indessen wir uns des Vergangenen nur erinnern. Daß alles Uebel aus sehr begreiflichen Ursachen in der Empfindung stärker afficirt als in der blossen Erinnerung, indem die Erinnerung an ausgestandene Leiden eine vermischte Empfindung ist; daß wir bey Vorfällen, welche unter unsern Augen geschehen, keine kaltblütige, sondern nicht selten handelnde dabey interessirte Personen, im Gegentheil, bey den Ereignissen der Vorwelt ganz uninteressirte Zuschauer sind. Dieß erklärt etwas, aber nicht alles.

Mir scheint es, als ob der wahre Grund dieser Erscheinung in der Denkungsart unsrer frühern Jahre, in den Begriffen, welche wir in jener Zeit von der Welt und ihrem Gange sammeln und erwerben, gesucht werden müsse. Wir alle waren einst jung, und haben gedacht, wie die Jugend denken und urtheilen kann. Wir haben auch gehandelt, wie man, kraft solcher Begriffe, handeln kann. Einige dieser Vorstellungen haben wir sehr bald verlassen, indem wir sie durch unsre spätere Erfahrungen als irrig befunden haben. Mit diesen Begriffen hat sich auch unsre Handlungsweise verbessert, und wir wünschen, daß wir immer so gehandelt hätten:

Quo mens est hodie, cur eadem non puero fuit
aut cur his animis incolumes non redeunt genae?

Aber einige dieser jugendlichen Begriffe erhalten sich fort, und verkündigen ihr fortdauerndes Daseyn

Sieg des Lasters und die Unterdrückung der Unschuld mit jedem Tage. Mehr denn ein Verehrer der Tugend hat an dem Werth derselben verzweifelt, und mit dem sterbenden Brutus geruffen:

> Ω τλημων αρετη, λογος αῤ ηϑ' εγω δε σε
> ὡς εργον ησκεν· συ δ' αῤ εδυλευες τυχη.

durch die Handlungen, zu welchen sie uns bestimmen. Eine dieser Wirkungen ist unsre Unzufriedenheit mit dem Gegenwärtigen; und diese gründet sich, wie wir sogleich hören werden, auf eine irrige Vorstellung, welche sich die Jugend von der Welt macht.

Wer bestimmen will, ob ein Zustand besser oder schlechter sey, muß diesen Zustand mit einem andern vergleichen. Er muß daher mehrere Zustände einer Sache kennen, einen Zustand z. B. welcher vorhergegangen, einen andern, welcher folgt. Dieß sezt Erfahrung voraus. Nun hat aber die Jugend wenig erfahren; gewisse Dinge erhalten sich sogar mehrere Jahre, ohne daß ihre Veränderung sichtbar würde. Ueber den Zustand solcher Dinge, ob er besser oder schlechter sey, kann folglich die Jugend nicht urtheilen. Die Idee, in welcher sie lebt und sich am meisten gefällt, ist daher das Gegenwärtige, und die Ordnung, in welcher sie die Dinge bey ihrem Eintritt in die Welt findet, kann ihr nicht anders als gut scheinen. So wie sie nicht weiß, wie die Dinge zu dieser Ordnung gekommen sind, so weiß sie eben so wenig, ob und wie noch etwas weiteres daraus werden soll. Sie glaubt daher, daß alles von jeher so war und noch ferner so bleiben werde. Wenige Dinge sind unter ihren Augen entstanden, und eben so wenige Gegenstände sind aus dem Kreise ihrer Erfahrungen verschwunden. Sie kann sich folglich unmöglich vorstellen, daß Dinge, welche sie in ihrer Vollendung und Ausbildung antrift, ehedem klein und schwach und unbedeutend waren; genug, daß sie sich von den Menschen, mit welchen sie lebt, von allen Seiten übertroffen

Wo ist daher der Mensch, welcher in seinem Leben gewünscht hätte, daß er nie gebohren wäre?

Nul ne voudroit mourir, nul ne voudroit rénaitre.

Beobachten wir ferner die Vorschritte der Cultur, so entdecken wir ganze Nationen und

sieht, solche Menschen müssen ihr daher als so viele Muster erscheinen, für welche sie Hochachtung empfindet. Bleiben nun die Dinge lange Zeit in einer gewissen Ordnung, so gewöhnt sich die Seele des Jünglings so sehr daran, daß ihr jede Veränderung auffällt, indem sie den gewohnten Gang ihrer Vorstellungen unterbricht. Die Lage, welche wir bey unserm Eintritt in die Welt finden, als die erste, welche wir erfahren, ist daher auch diejenige, mit welcher wir am genausten bekannt werden; sie ist auch diejenige, in welcher wir uns am meisten gefallen, denn wir kennen keine andere, mit welcher sie zu vergleichen wäre. Sie macht daher natürlicherweise den Maaßstab aus; und liegt sogar unsern spätern Vergleichungen zum Grunde. Selbst im reifern Alter ist die Macht der ersten Eindrücke überwiegend. Mir hat nie ein Ort, bey dessen erstem Besuch ich mich sehr gut unterhalten habe, bey einem zweyten Besuche so gut gefallen. Mir wars immer, als obs nicht mehr derselbige Ort wäre. Denn ich kam mit der Erwartung dahin, den Kreis wieder zu finden, in welchem ich vordem gelebt habe, und mußte erfahren, wie sehr sich alles geändert, wie sehr ich mich getäuscht habe. Ich fand nicht mehr dieselben Menschen; indessen einige gestorben waren, hatten andere ihren Wohnsitz verändert. Die, welche noch zurückgeblieben waren, waren entweder durch ein gegenseitiges Interesse getheilt, oder hatten zu viele Widerwärtigkeiten und Unglücksfälle erfahren, um ihren Sinn für Munterkeit und Freude lebhaft zu erhalten.

Wenn selbst das Alter so sehr an den ersten Eindrücken hängt, warum nicht auch die Jugend? Auch

ungeheure Erdstriche, deren Bewohner entweder noch immer auf der niedrigsten Stuffe der Cultur stehen, oder im höchsten Grade unwissend sind, indem andere, aufgeblasen durch eine falsche Aufklärung, auf andere mit Verachtung herabsehen, oder Aberglauben über Aberglauben häuffen, und sich dabey gefallen. Dafür ist die Wiege aller

die Jugend muß folglich dereinst das Mißvergnügen empfinden, welches durch eine veränderte Ordnung der Dinge erzeugt wird. Denn bey der allgemeinen Veränderlichkeit kann kein Zustand ewig dauern: in dem Maaße also, als wir älter werden, verändert sich auch die uns so geläufig und theuergewordene Ordnung der Dinge. Die Gegenstände unsrer ersten Bekanntschaft verliehren sich, und neue Gegenstände, mit welchen wir erst Bekanntschaft machen sollen, treten an ihre Stelle, und der gewohnte Gang unsrer Vorstellungen wird auf eine sehr unangenehme Art unterbrochen. Dadurch, daß wir so lang gewohnte Gegenstände vermissen, entsteht eine Leere, eine Lücke in unserm Denken, welche nur durch den Lauf der Zeit ergänzt, aber nie vollständig ersezt werden kann, weil durch den fortdauernden Abgang unsrer jugendlichen Begleiter, die nur halb geheilte Wunde immer aufgerissen und erneuert wird. Diese Veränderungen häuffen sich in der Folge so sehr, daß wir uns nach dem Verlauf einiger Jahre, bey dem Uebergang in ein höheres Alter, wie in einer neuen Welt erblicken, und Fremdlinge in unsrer Heimath sind.

Hoc data poena diu viventibus, vt renovata
Semper clade domus, multis in luctibus, inque
Perpetuo moerore, et nigra in veste senescant.

Juvenal.

Zwar wird jeder Abgang ersezt. Aber es werden grosse Eigenschaften erfordert, um in unsern Augen den Mann zu ersetzen, welchen wir durch so viele Jahre als untrennbar von seiner Stelle gedacht haben. Es gehören eben so viele Jahre dazu, um uns an diese Veränderung eben so sehr zu gewöh-

Cultur, der Orient, sammt den blühendsten Staaten des Alterthums Rom, Athen und Syracus verfallen, und mit ihnen ihre Pracht und ihr Einfluß auf die übrige Welt. Vulkane und Erderschütterungen verwüsten die Erde, und zerstören ganze Landstriche und blühende Wohnsitze der Menschen — wo ist der Mensch, welchem so allge-

nen. Wir kommen um so schwerer dazu, als wir hier nicht, wie vordem, unsern Mann schon an seiner Stelle finden, sondern überdieß mit den Kummerwegen, durch welche man gewöhnlich zu Stellen gelangt, bekannt werden. Wir kommen um so schwerer dazu, als wir nun gewahr werden, daß Menschen, welche wir vor ihrer Erhebung, in Niedrigkeit, mit all ihren Mängeln und Schwächen gekannt haben, an der Stelle eines Mannes gewahr werden, vor welchen wir nur Hochachtung empfunden haben, weil seine Schwächen und Niedrigkeit ausser dem Kreis unsrer Erfahrungen lagen. Der Mensch, der nun Aufsehen macht, oder die ersten Stellen bekleidet, der vielleicht unser Mitwerber ist, war noch nicht gebohren, als wir schon dachten. Wie kann uns seine schnelle Erhebung gefallen? Wie können wir glauben, daß man so viele Jahre und Erfahrungen voraus haben, und von Jüngern übertroffen werden könne? Entweder sind unsre Zeitgenossen ungerecht, oder verblendet, oder wir haben unsre Jahre und Erfahrungen zu schlecht genuzt, wenn wir nicht klüger und besser als diese Neulinge sind. Wenn beides kränkt, so sind wir doch geneigter, eher das Erste als das Lezte zu vermuthen, und aus dieser Ursache kann uns das gegenwärtige Zeitalter nicht anders als mißfallen. Schliessen sich nun vollends an die frohen Jahre und Liebkosungen der Jugend Kummer über das Gegenwärtige, und Besorgnisse für die Zukunft; werden wir mit den Lastern der Ungerechtigkeit, Selbstsucht, Heucheley, Falschheit und Arglist der Menschen bekannt; scheitern unsre Entwürfe von allen Seiten; wird unser Ehrgeiz gekränkt, und wir stellen nicht vor, was wir zu ver-

meine und unläugbare Thatsachen unbekannt wären? So wie sie da liegen, sind dieß freilich Fakta, welche den Geist niederschlagen und von dem Laufe der Welt sehr widrige Vorstellungen erzeugen müssen. Sogar Weltweise führen daher diese Fakta unaufhörlich an, und beruffen sich darauf, um den Glauben an unsre Vervollkommnung und

dienen glauben: so muß uns sehr natürlich unsre frühere Welt, in welcher wir von dem allen nichts erfuhren, und von dem, was wir nun erfahren, so wenig vermuthet, um so besser scheinen, als uns die gegenwärtige verderbt scheint.

So wächst also nach und nach eine neue Welt heran, und mit ihr unser Aerger und Verdruß. Alle Welt hat sich verändert, wir allein sind noch die alte. Neue Sitten und Begriffe sind entstanden, aber unsre zu gewohnte Denkungsart erlaubt uns nicht, daß wir uns damit bekannt machen. Das einzige, was wir vor den Neuern voraus haben, sind unsre Jahre, unsre längere und ältere Erfahrung, unsre Bekanntschaft mit Menschen und Vorfällen aus unserm Zeitalter. Diese Zeiten, diese Erfahrungen sind daher unser Stolz. Warum sollten wir sie nicht erheben und uns darauf beruffen? wie können wir sie erheben, ohne das Gegenwärtige, welches wir mit so vielen andern gemein haben, zu tadeln? wir, die wir so gern lehren und andere zurecht weisen wollen, wie kann es uns gefallen, daß wir unsre Kraft am Ziele unsrer Laufbahn anstrengen, und nun lernen sollen, statt daß wir lehren? — Kurz, wie kann etwas mißfallen, was wir vor unsern Mitwerbern voraus haben?

Wir verrathen daher wenig Vernunft, wenn wir die vergangenen Zeiten auf Unkosten der gegenwärtigen erheben. Wir verrathen unsre Trägheit, unser Unvermögen sich in eine Lage zu denken, unsre Einseitigkeit, unsern Neid. Wir verrathen, daß wir durch einen so langen Lauf der Zeiten nicht viel klüger ge

die Ueberzeugung von der Güte der gegenwärtigen Weltordnung zu erschüttern. Sie tragen sogar kein Bedenken, sich wegen solcher Urtheile zu fühlen, und sie den Resultaten der Vernunft und kältern Ueberlegung als so viele ausgemachte Wahrheiten entgegen zu stellen.

Verhalten sich nun alle diese Vorfälle in jeder Rücksicht wirklich so, wie sie jedem auffallen, so muß uns diese Welt nothwendig mißfallen, so kann kein Mensch sich seines Daseyns freuen,

worden, daß wir noch wie Jünglinge denken, keine Ursachen, keine Folgen, keine Zwecke der Dinge entdecken, keine Thatsache auf etwas beziehen. Wir wissen noch nicht, da wir am Ende unsrer Laufbahn stehen: daß hier unten nichts unveränderlich ist, daß sich alles um gewisser Folgen willen verändert, und daß, so wie das Vergangene seine Folgen hatte, auch das Gegenwärtige nicht ohne Folgen seyn wird. Auch unser Zeitalter war nicht ohne Thorheiten und Greuel. Aber wir waren zu unerfahren, um sie zu bemerken; zu unbedeutend, um ihre Folgen zu erfahren; zu unvernünftig, um damit unterhalten zu werden; und im Ganzen zu leichtsinnig, um uns darum zu bekümmern. Wir hängen nun am Vergangenen, wie die Jugend am Gegenwärtigen. Wir werden nun ganz allein Verderben gewahr, wie wir vordem nur Unschuld und Einfalt der Sitten gewahr wurden. Wir vergessen, daß es auch in unsern so gerühmten Zeiten Leute gegeben, welche, gleich uns, in diesem vermeintlichen Muster alles Wohlstandes und aller Sittlichkeit nur Verderben und Elend sahen. Auch die gegenwärtige Ordnung, welche uns so sehr mißfällt, wird dereinst ihre Lobredner und Vertheidiger finden. Man wird sich auf sie, als auf einen bessern ehemaligen Zustand beruffen. *Omnia, quo nunc vetera sunt, nova fuere; inveterascet hoc quoque: et, quod modo exemplis tuemur, inter exempla erit.*

und es ist um den Genuß und die Ruhe unsers Lebens geschehen. Darüber jammern und sein Daseyn verfluchen, wünschen, daß wir nie gebohren seyn möchten, macht uns weder glücklicher noch weiser. Das, was wir Uebel oder Mangel nennen, aus der Welt hinwegschaffen, steht in keines Menschen Gewalt. Laßt uns also versuchen, was in unsrer Gewalt ist. Laßt uns unsern Gesichtspunkt verändern. Laßt uns Zwecke denken, und die Unruhe unsrer Seele wird sich zuverlässig vermindern.

Denn woher entsteht am Ende alle Unruhe unsers Herzens? — Zuverlässig aus der Unzufriedenheit mit dem Gegenwärtigen, und vorzüglich aus einer Ungewißheit und Bangigkeit für die Zukunft. Jede Sorge für die Zukunft stört und verbittert den Genuß des Gegenwärtigen. Soll also unser Herz beruhigt werden, so wird es nothwendig seyn, daß wir uns mit dem Gegenwärtigen aussöhnen, daß in Betref der Zukunft alle möglichen Besorgnisse von Grund aus gehoben werden. Unser Herz sehnt sich nach Gegenständen, welche es begehren kann; wenn uns daher das Gegenwärtige mißfällt, so geschieht es aus der Ursache, weil es mit unsern Begierden und Trieben in Widerspruch steht; weil wir nichts gewahr werden, was begehrt zu werden verdient. Das Gegenwärtige hat daher entweder gar kein oder ein zu schwaches Interesse, oder wir verabscheuen sogar gewisse Gegenstände, weil wir sie als schädlich denken. Dazu

kommt noch, daß wir Unordnung und Widersprüche zu entdecken glauben. Auch diese mißfallen, weil sie unserm Trieb nach mehrern und hellern Vorstellungen widersprechen.

Diesem Urtrieb zufolge kann uns nichts gefallen, was keinen reellen dauerhaften Grund hat, was auf einer Täuschung und Illusion beruht, was gar keine, oder willkührliche oder nur kleine und unerhebliche Folgen hat, was daher überflüssig oder entbehrlich ist, was falsch, widersprechend oder schädlich ist. Wenn uns daher das Gegenwärtige mißfällt, so muß es uns aus einer oder mehrern der hier angeführten Ursachen mißfallen.

Sollen wir daher das Gegenwärtige, wie es zu unsrer Glückseligkeit nothwendig ist, liebgewinnen, so muß bey uns die lebhafte unerschütterliche Ueberzeugung entstehen: daß, gleichwie alles seinen Grund, so auch seine Folge hat; daß jede Folge so lang eine weitere Folge hervorbringt, bis wir endlich auf eine Wirkung stossen, bey welcher alles Forschen nach weitern Wirkungen aufhört; daß folglich alles einen reellen Grund hat, worauf es führt; daß nichts überflüssig und willkührlich; daß alles groß, wichtig und nothwendig ist; daß nicht allein kein besserer Zustand möglich, sondern die gegenwärtige Weltordnung diejenige ist, in welcher am
für uns alle gesorgt ist; daß es

nichts geben kann, was uns wahrhaft schaden könnte; daß vielmehr alles vollkommen und gut ist, indem es sich als Bedingung zu einer lezten für uns wohlthätigen, von uns sehnlichst verlangten Wirkung verhält. Auf diesen Bedingungen und auf diesen ganz allein beruht alle mögliche Ruhe und Zufriedenheit unsrer Seele.

Giebt es nun keine Zwecke, so hat nichts eine Folge. Denn die Wirkungen und Folgen sind, wie wir bald hören werden, die hinreichenden Gründe vom Daseyn aller Dinge. Was keine Folgen hat, hat weder Werth noch Interesse. Denn alles Interesse entsteht durch die Folgen. Giebt es daher keine Zwecke, so mangelt es allen Gegenständen an Interesse, wodurch sie anziehen oder begehrungswerth werden.

Giebt es keine Folgen, so ist alles Daseyn der Ursachen überflüssig und leer, es giebt keinen hinreichenden Grund, durch welchen das Daseyn der Ursachen nothwendig würde. Das Daseyn aller Ursachen ist folglich überflüssig und entbehrlich. Alles Daseyn der Ursachen ist eitel und leer, denn es führt auf nichts und endigt sich mit nichts.

Giebt es aus Mangel von Zwecken gar keine Folgen, so giebt es auch keine Wirkungen, sich als Ursachen zu weitern Folgen ver- so giebt es auch keine Reihe von Ursa-

chen und Wirkungen. Es giebt noch weniger eine lezte Wirkung, auf welche etwas bezogen werden kann, durch deren Hülfe bestimmt werden kann, ob etwas gut oder bös sey. Oder man müßte beweisen können, daß es Zwecke geben kann, welche etwas anders als Folgen oder Wirkungen sind.

Giebt es aber eine Reihe von Wirkungen und Ursachen; es giebt aber dessen ungeachtet keine Zwecke: was soll aus der ganzen Reihe von Ursachen und Wirkungen werden? wie können wir uns, ohne Zwecke anzunehmen, von der Nothwendigkeit ihres Daseyns überzeugen? wie ohne diese Ueberzeugung einsehen, daß es keine bessere Ordnung der Dinge geben könne? wie können wir uns bey dem Glauben, daß alles besser geordnet werden könnte, in dieser Weltordnung gefallen, sie lieben, und bey so vielen Mängeln, welche nach unserm Wahn vermieden werden könnten, beruhigen?

Wenn es keine Zwecke giebt, wie können wir den Werth oder Unwerth der gegenwärtigen wirklichen Reihe von Ursachen und Wirkungen bestimmen? wie erkennen, ob sie besser seyn könne? wie daran Wohlgefallen oder Mißfallen finden? Denn so wie es keine Zwecke giebt, so weiß kein Mensch, und keine Vernunft kann es bestimmen, was aus dieser ganzen so eng verbundenen und künstlichen Reihe von Ursachen werden soll? warum und wozu solche vorhanden ist? warum ihre einzelnen Theile so und nicht anders geordnet sind? Erst aus der lezten Folge, welche daraus

entstehen, welche durch eine solche Reihe hervorgebracht werden soll, läßt sich einsehen und erklären, warum dieses Glied vorhergegangen, indem jenes folgt? ob alles an seinem gehörigen Ort steht? ob es daher gut oder bös sey, daß gewisse Dinge so erfolgen? und gerade diese Fragen sind es, wie wir oben gehört haben, durch deren Auflösung die Forderungen unsers Herzens befriedigt werden können.

Im Gegentheil hat alles einen Zweck, so hat auch alles eine Folge, so sinds die Folgen oder die Wirkungen, welche das Daseyn der Ursachen nothwendig machen; so ist um dieser Folgen willen nichts entbehrlich oder überflüssig: so ist durch diese Folgen nichts klein oder unbedeutend; so ist, so lang es Folgen giebt, nichts grundlos, eitel oder leer; so verschwindet aller Anschein von Zufälligkeit und Willkühr; so hat selbst die Folge ihre Folge; so läßt sich eine Reihe von Ursachen und Wirkungen denken, deren immer eine aus der andern entsteht, deren jede folgende das Daseyn der vorhergehenden nothwendig macht, bis wir endlich auf eine Folge stossen, welche von der Art ist, daß unsre Vernunft weder eine weitere entdecken, noch unser Herz eine fernere verlangen kann. Diese lezte Wirkung ist sodann der fixe Punkt, um welchen sich alles dreht. Sie ist der Ruhepunkt, nach welchem unser Herz strebt. Sie ist das Bleibende und Reelle, ohne welchen alles veränderlich, alles eitel, alles eine Täuschung und leerer Traum

seyn würde, ohne welchen selbst das Nothwendige noch immer zufällig wäre. Sie ist der unveränderliche Maaßstab, nach welchem das Interesse und der dauerhafte bleibende Werth aller Mittelglieder bestimmt werden muß.

Jede Wirkung, welche nicht die lezte ist, ist daher ein irriger und falscher Maaßstab des Guten oder Bösen. Denn wenn die Folgen den Werth oder Unwerth einer Sache bestimmen, so ist es durchaus nothwendig, daß wir alle Folgen kennen, ehe wir urtheilen. Es kann geschehen, daß sich die Glückseligkeit eines Crösus auf dem Scheiterhaufen endigt, und es hat Jahre gegeben, wo sich weder Priamus noch Hecuba träumen liessen, daß sich ihre Herrlichkeit so endigen würde:

scilicet ultima semper
Expectanda dies homini est, dicique beatus
Ante obitum nemo, supremaque funera debet.

Alle Urtheile über die Vorfälle der Welt, über eigenes Glück oder Unglück, sind daher, ehe wir das Ende erreicht haben, einseitig und voreilig. Der vernünftige Mensch muß sich all dieser Urtheile enthalten, oder er lauft Gefahr, daß er sein Urtheil zurücke nehmen muß, daß er Glück nennt, was in der Folge sein Unglück; Unglück, was in der Folge sein Glück ist. Der Weise verhält sich bey allen günstigen oder widrigen Vorfällen, ohne zu urtheilen, ohne dadurch übermüthig oder niedergeschlagen zu werden, als

Zuschaüer, und wartet ab, wie sich das Ganze entwickeln und das grosse Schauspiel endigen wird. Wer früher urtheilt, verräth eben dadurch, daß er Folgen vor Augen hat, welche nicht die lezten sind, daß er den Zweck näher denkt, als er in der That ist. Erst am Ende, wenn der Vorhang fällt und dieses Leben zu Ende geht, läßt sich mit einigem Grund ruffen:

Δοτε κροτον, καὶ παντες ὑμεις μετα χαρας κτυπησατε.

Denn erst am Ende läßt sich die Berechnung machen, ob wir bey dem ganzen Unternehmen gewonnen oder verlohren haben. Das Ende allein kann das wahre und unveränderliche Verhältniß der Mittelglieder bestimmen; denn das Ende allein ist der höchste Standort, aus welchem sich eine so lange succeßive Reihe übersehen läßt. Das Ende allein giebt einen allgemeinen und unveränderlichen Gesichtspunkt an, durch welchen die wahre und eigene Stellung von jedem einzelnen Glied der grossen Reihe bestimmt werden kann, aus welchem die Ueberzeugung entsteht, daß ein Vorfall weder früher noch später erfolgen konnte. Jede weitere Folge ist ein höherer Gesichtspunkt und veredelt unser Betragen; aber die lezte Folge ist der höchste und veredelt unsre Gesinnungen am meisten. Es hängt daher alles davon ab, wie nahe sich jeder Mensch dieses Ende denkt, welche Folge er für die lezte hält. Je näher diese Folge ist, um so schlechter, widersprechender, willkührlicher und zufälliger muß uns alles schei-

nen, um so weniger kann sich daher unser Herz beruhigen. Im Gegentheil, je weiter wir dieses Ziel setzen, je mehr wir die Reihe von Folgen verlängern, je mehr ordnen sich gewisse Theile, welche zu keinem nähern Ziele passen. Dieß geschieht nie so gut, als wenn wir die Reihe der Folgen bis über die Grenzen dieses Lebens verlängern. Denn die Folge, mit welcher sich dieses Leben schließt, der Grad von Entwicklung, mit welchem wir hier endigen, enthält noch lange nicht den hinreichenden Grund, warum sich unsre Kräfte so weit entwickelt haben. Es läßt sich noch immer fragen: wozu so weit sich entwickeln? Hier ist noch keine Folge, über welche hinaus sich unsre Vernunft keine weitere denken, unser Herz keine weitere erwarten kann. Hier ist noch immer eine Folge, von welcher sich eine weitere denken läßt, von deren Daseyn wir keine Nothwendigkeit erkennen. Und da, wo die Ueberzeugung von Nothwendigkeit nicht entsteht, ist an keine Beruhigung des Herzens zu denken.

In der Zukunft liegt daher unsre Beruhigung. Nichts, was gegenwärtig ist, kann unsre Seele füllen. Giebt es daher Zwecke, so entstehen Folgen aus Folgen, diese Folgen liegen in der Zukunft. Es giebt daher eine Zukunft, sobald es Zwecke giebt. Alles Gegenwärtige hat daher seinen Werth durch die Zukunft, und die Zukunft allein kann entscheiden, was wahrhaft gut oder bös ist. Die Sinnlichkeit allein lebt in dem Gegenwärtigen, und alle grossen und edlern

Menschen leben schon gegenwärtig in der Zukunft. Ohne die Vorstellung von Zukunft würden wir alle Sclaven der gegenwärtigen Eindrücke seyn. Ohne Vorstellung der Folgen würden wir selbst dem Gift nicht widerstehen können. Ohne Vorstellung der Folgen, oder welches einerley ist, ohne Vorstellung der Zukunft, würden wir daher weder klug noch weise, weder gerecht noch sparsam, weder mässig noch tapfer, weder artig noch gefällig seyn. Nur durch Hülfe dieser Vorstellung kann unsre Vernunft zur Herrschaft über die Sinne gelangen, sich über die Reitze gegenwärtiger unmittelbarer Vortheile erheben, und Gefahren verachten. Auf der Vorstellung von Zukunft beruht alle wahre Stärke und Tapferkeit des Geistes. Die Zukunft ist daher die Bedingung und das Element aller Sittlichkeit und Tugend, das Schooskind der Vernunft. Nach ihr drängen sich alle unsre Erwartungen und Begierden. Sie haben wir vor Augen bey unsern Planen, Anstalten und Entwürfen. Durch sie hoffen und fürchten wir: in ihr leben und durch sie handeln wir. Durch sie unterscheiden wir uns von den Thieren, und der, so am weitesten in die Zukunft sieht, ist unstreitig selbst unter den Klugen und Weisen der weiseste und klügste. Und doch soll die Lehre von unsrer Fortdauer durch keine Vernunft als nothwendig erscheinen? Doch sind wir geneigt, den Faden zu zerreissen, ehe wir auf eine Folge stossen, über welche hinaus sich keine weitere denken läßt? Wo ist mehr Vernunft, hier oder dort? Was ist alle Zukunft,

was

was alle Thätigkeit von Millionen der Jahre, was alle Grösse, was alle Entwicklung unsrer Kräfte, wovon sich eine weitere denken läßt, welche, nachdem sie unsre Erwartung aufs höchste gespannt hat, sich früh oder späte in Nichts endigt und verliehrt? welcher Geist kann sich da beruhigen, wo das Nothwendige als zufällig, das Größte als nichtig und das Reelle als Traum erscheint? Dieß alles muß aber so erscheinen, so bald es keine lezte Folge, keinen lezten Zweck giebt: und es giebt keine wahrhaft lezte Folge, bey welcher sich unsre Vernunft sowohl als unser Herz beruhigen können, so bald sich die Reihe aller Folgen mit diesem Erdenleben schließt.

So wie die lezte Folge oder der lezte Zweck die Welt im Ganzen in einer würdigern Gestalt darstellt, so söhnt er uns auch mit allen einzelnen Gegenständen, Vorfällen und Theilen dieser Welt aus, welcher zur Beruhigung unsers Herzens nicht weniger nothwendig ist. Denn, können wir uns überzeugen, daß die ganze Reihe von Ursachen um einer lezten Wirkung willen vorhanden ist und durch diese nothwendig wird, so müssen sich alle einzelnen Theile und Vorfälle als so viele Mittel und Bedingungen zu dieser Finalwirkung verhalten. Alle Vorfälle der Welt stimmen folglich zum Weltzweck überein, und vereinigen sich darinn. Es giebt folglich keinen Widerspruch, sondern die Uebereinstimmung ist allgemein. Alles ist daher vollkommen und gut.

Selbst unsre Irrthümer, Thorheiten, Unwissenheit, ja sogar unsre Laster haben einen Cosmischen Werth. Auch das, was wir Uebel nennen, ist gut; denn es erscheint als Mittel, um die lezte Wirkung hervorzubringen. Alles kann folglich nicht anders kommen. Es kann nichts vorhergehen, was sich nicht als entferntere oder nähere Wirkung zum Weltzweck verhielte. Um dieses Zweckes willen, wenn er selbst der möglich beste ist, wird es nothwendig, daß unter den vielen an sich möglichen Verbindungen alle wirklichen Dinge nur auf diese einzige Art verbunden worden, weil diese Verbindungsart die einzige ist, durch welche eine solche lezte Wirkung hervorgebracht werden kann.*)

*) Welche Lehre! wird mancher in seinem frommen Eifer aufruffen. Unwissenheit, Irrthümer, Thorheiten und sogar Laster sollen also in dieser Weltordnung nothwendig, und was noch ärger ist, Mittel zu unsrer Glückseligkeit seyn! was soll aus der Tugend werden? welches Interesse kann ein Mensch haben, tugendhaft zu seyn?

Pope est un scelerat, de qui la plume impie
Ose vanter de Dieu la clemence infinie
Qui prétend follement, o le mauvais Chrétien!
Que Dieu nous aime tous, et qu'ici tout est bien.

Wohlan! wenn diese Vorstellungsart irrig und gottlos ist, so muß also die entgegengesezte die wahre und die einzige seyn, bey welcher sich unser Herz beruhigen kann, so laßt uns also, um unsers Lebens froh zu werden, denken, daß wir hier sind um zu leiden, daß es wirkliche Uebel, Uebel ohne Ende und Maaße giebt, daß alles besser hätte geordnet werden können. Es erzeugt würdigere Begriffe von Gott, und wir verrathen mehr Religion, wenn wir uns vorstellen:

Alle widrigen Vorfälle wirken daher blos aus der Ursache so mächtig auf uns, weil wir uns bey ihren Eindrücken ganz leidend verhalten. Solche Vorfälle und Begebenheiten müssen noth-

Qu'il créa les humains à lui meme semblables
Afin de les mieux avilir
Qu'il nous donna des coeurs coupables
Pour avoir droit de nous punir
Qu'il nous fit aimer le plaisir
Pour nous mieux tourmenter par des maux effroyables.

Welche sonderbare Trostgründe! und doch giebt es keine andere, so bald man die Nothwendig- und Zweckmässigkeit der physischen sowohl als auch der sittlichen Uebel läugnet. Noch sonderbarer ist es, daß man verdammt und als gottlos darstellt, was man von einer andern Seite ausdrücklich lehrt, und nicht im Stillen, sondern öffentlich und allgemein behauptet. Oder, was lehrt die Hymne, welche in der römischen Kirche am Osterabend gesungen wird, anders, wenn es dort heißt:

O *certe necessarium* Adae peccatum
Quod Christi morte deletum est!
O *felix culpa*, quae talem ac tantum
Meruit habere Redemtorem.

Wovon ist hier anders die Rede als von der Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit der Sünde? Man vergleiche damit *Exod. IV. v.* 21. sammt andern Stellen, deren sich aus den Schriften des ältern und neuern Bundes sehr viele und sehr beweisende anführen liessen.

Den Einwurf, daß auf diese Art der Zweck die Mittel heilige, daß es folglich erlaubt sey, um des Guten willen Böses zu thun, hat **Leibnitz** in seiner Theodicee 1 Theil, §. 25 auf folgende Art beantwortet:

„Die Regel, man solle nicht Böses thun, da„mit etwas Gutes daraus erfolge (non facienda „esse mala vt eveniant bona) und welche sogar

wendig jedem Menschen auffallen, so bald er, ohne weiter darüber zu urtheilen, weder auf ihre erzeugende Ursachen, noch auf ihre weitere Wirkungen sieht. Ein Mensch, welcher keine Ur-

„verbiethet, zur Erlangung eines physischen Guts „ein moralisches Uebel zu erlauben, wird hier kei„neswegs verlezt, sondern vielmehr bestättigt, und „deren wahrer Ursprung und Verstand gezeigt. „Es würde es niemand gut heissen, wenn eine „Königinn dem Staate zum Besten entweder selbst „ein Laster begehen, oder auch nur eines gut „heissen wollte. Das Laster ist gewiß, und das „Wohl des Staats ist zweifelhaft. Ueberdieß, so „würde diese Art, Laster zu beschützen, wenn sie „eingeführt wäre, schlimmer seyn als die Umkeh„rung des Staats selbst, die vielmal ohnedieß ge„schieht und vielleicht durch ein solches Mittel, „das man zur Abwendung dessen erwählen wollte, „noch weit eher geschehen würde. In Gottes An„sehung aber ist nichts zweifelhaft, und nichts kann „den Regeln des Besten zuwider seyn, bey „der weder einige Ausnahme noch einiger Erlaß „statt findet, und in diesem Verstande läßt Gott „die Sünde zu. Denn er würde alles vergessen, „was er sich selbst, was er seiner Weisheit, Gü„tigkeit und Vollkommenheit schuldig ist, wenn er „demjenigen nicht folgte, was aus allen seinen „Neigungen zum Guten fließt, und wenn er nicht „dasjenige erwählte, was unstreitig und sonder „Ausnahme das Beste ist; ungeachtet der Sünde, „die aus der höchsten Nothwendigkeit der ewigen „Wahrheiten damit verbunden ist.„

Diesen Gründen lassen sich noch andere zum Theil entscheidendere beyfügen; um zu beweisen, daß der Werth der Sittlichkeit durch diese Lehre nicht aufgehoben werde. Denn der Weltzweck selbst, welcher die allgemeine, und eben darum auch die besondere Glückseligkeit eines Individuums ist, könnte gar nicht erreicht werden, wenn jeder Mensch nach der Maxime, daß er durch jede Art zu handeln den Weltzweck be-

sachen kennt, welcher nicht weiß, welche die Folge einer solchen vorhergehenden Ursache seyn muß, dem kann freilich alles nicht anders als sehr wunderbar und unerwartet vorkommen. Dem aber,

fördere, handeln wollte, und diese Art zu handeln allgemein würde, indem auf diese Weise die Bedingung, unter welcher dieser Zweck erreicht werden kann, die allgemeine und folglich auch die individuelle Vollkommenheit gar nicht gesezt würde. Fiel aber die Ursache hinweg, so müßte nothwendig auch die Wirkung hinwegfallen. Die Vollkommenheit besteht doch in der Herrschaft der Vernunft über unsre sinnlichen Begierden, in der dazu nöthigen Entwicklung unsrer höhern Kräfte, in einer unbeschränkten Thätigkeit unsers Geistes. Diese wird immer ihren vorzüglichen Werth behalten. Denn wir wollen annehmen, jeder Mensch erlaube sich aus der oben angeführten Ursache jede Handlung, und schone sogar des Lebens und Eigenthums seiner Mitmenschen nicht, so würde sich das Menschengeschlecht sehr bald von der Erde vertilgen, alle Gesellschaft würde aufhören, und jeder von andern erfahren müssen, was er diesen zugedacht. Die Entwicklung unsrer Vernunft, welche nur in und durch den gesellschaftlichen Verkehr möglich ist, würde gänzlich unterbleiben; auf diese Art würde sich der Mensch nicht allein aller künftigen, sondern auch aller gegenwärtigen Glückseligkeit berauben. Einen solchen Zustand kann kein Mensch begehren, denn er widerspricht seiner Natur, seinen Trieben, seinem Trieb nach Glückseligkeit. Er kann daher eben so wenig dasjenige begehren, was einen solchen Zustand herbeyführen würde. Er muß daher um seiner Glückseligkeit willen seine Forderungen herabstimmen, seine Neigungen beschränken und gewisse Handlungen unterlassen, er muß so handeln, daß nicht allein Uebereinstimmung im Ganzen, sondern auch Uebereinstimmung in seinem Innern hervorgebracht werde. Wenn dieß Tugend ist, so wird ein tugendhaftes Betragen durch den Weltzweck nothwendig, und es ist auf keine Art für Wesen, welche jeden Schmerz, jedes Mißvergnügen verabscheuen,

welcher mit allen vorhergehenden Umständen als so vielen mitwirkenden Ursachen, der z. B. mit der Stimmung seines Zeitalters, mit dem Charakter der handelnden Personen, mit den Leidenschaften

gleichgültig, ob sie gut oder böß handeln; unsre Natur, unsre Triebe, unser Hang nach Glückseligkeit sind ebenfalls Theile dieser Welt. Sie sind uns gegeben, damit wir durch sie geleitet und durch die Erfahrung belehrt, dahin einlenken, wo die Natur unsrer wartet, damit wir handeln, wie es nothwendig ist, wenn der Weltzweck erreicht werden soll.

Wir sind also weit entfernt den Lobredner des Lasters und der Unwissenheit zu machen. Aber Laster und Unwissenheit, Irrthümer und Thorheiten sind einmal, wie wir vorgeben, in dieser Welt vorhanden. Es sind Gegenstände, welche mißfallen und unsre Glückseligkeit unterbrechen, um glückselig zu seyn, ist es nothwendig, daß solche Gegenstände ihre widrige Gestalt verliehren, daß wir sie unter einen einladendern Gesichtspunkt kennen lernen. Das, wodurch sie uns so sehr und am meisten mißfallen, ist der Anschein von Zufälligkeit, daß wir glauben, sie könnten gar wohl aus der gegenwärtigen Reihe der Dinge hinweg bleiben, sie seyen schädlich und führen entweder zu gar nichts, oder hätten gar keine gute Folgen. Diese Vorstellung hört auf, so bald wir sie als zweckmässig und nothwendig denken, so bald wir uns überzeugen, daß diese Ordnung der Dinge die beste ist, daß diese Ordnung der Dinge nicht hätte entstehen können, wenn es keine Unwissenheit und Irrthümer gäbe; daß sie es sind, durch welche der gegenwärtige Zusammenhang in dieser Ordnung und auf diese Art entstehen kann; daß nichts so erfolgen würde, wenn keine Unwissenheit, keine Irrthümer wären. Sie hören auf, zwecklos und zufällig zu seyn, so bald sie Folgen hervorbringen, und selbst diese Folgen sind weder zwecklos noch zufällig, so bald sie weitere Folgen hervorbringen. Daß aber Irrthümer und Unwissenheit von grossen Folgen sind, lehrt der Augenschein und darf wohl schwerlich bewiesen werden.

und Begriffen, welche sie in dem vorhergehenden Augenblick bestimmen, mit der Art, wie sich das Interesse der Menschen durchkreutzet, sehr genau bekannt ist, dem, sage ich, kann der unerwartetste Vorfall so wenig unerwartet, wunderbar oder lächerlich vorkommen, als er sich wundert, daß der Weinstock Trauben hervorbringt, oder das Feuer eine verzehrende Kraft hat. Er würde sich vielmehr verwundern, wenn die Wirkungen, welche nun sein Erstaunen erregen, unterbleiben sollten. Nur die Unwissenheit kann daher etwas wunderbar oder lächerlich finden: denn es ist weder wunderbar noch lächerlich, daß eine Wirkung ihrer Ursache entspreche. Wer also in dem Verfall Roms oder Athens nichts weiter als diesen Verfall, wer weder seine Ursachen noch seine Wirkungen sieht, der mag sich immerhin darüber entsetzen und betrüben. Er leidet von solchen Vorfällen aus der Ursache, weil er seine Vernunft zu wenig gebraucht. Thatsachen allein genommen, können nie Vernunft heissen. Thatsachen sind blosse Materialien. Sie müssen mit andern verglichen, verbunden, und erst, vermittelst der Vergleichung, durch die Vernunft geprüft und berichtigt werden. Wir werden daher mehr Vernunftgebrauch verrathen, wenn wir entgegenwirken, und alle Vorfälle, selbst die niedrigsten nicht ausgenommen, als so viele Aufgaben betrachten, welche die Natur, vermittelst der Sinne, dem wißbegierigen Menschen zur Uebung seiner höhern Kräfte, zur Bearbeitung und Auflösung vorlegt. Durch die Bearbeitung dieses allen Men-

schen dargebotenen gemeinschaftlichen Stoffes, durch die Folgen oder Resultate, welche einer vor den andern daraus zieht, durch den höhern oder niedrigern Gesichtspunkt, unter welchen jeder solche Fakta ordnet und stellt, folglich durch den Zweck, auf welchen er sie als so viele Mittel und Bedingungen bezieht, unterscheidet sich der Denker und vorzüglich der Weise vor dem Kurzsichtigen und Thoren. Dem leztern scheint alles nichtig oder bös, weil er entweder gar keine oder nur böse Wirkungen entdeckt, über welche sein Geist nicht weiter hinaus forscht.

Aber auch die Vorstellung, daß alle Vorfälle und Begebenheiten dieser Welt durch gewisse spätere Folgen nothwendig werden — selbst diese Ueberzeugung allein genommen, wäre sie auch noch so lebhaft, würde unser Mißvergnügen eher vermehren als vermindern, so lange nicht eine andere Vorstellung hinzukommt, welche bey dieser Sache ganz allein den Ausschlag giebt — die Vorstellung: **daß alle noch so widrige Vorfälle um solcher Folgen willen nothwendig sind, welche sich als nähere oder entferntere Bedingungen zu unsrer Glückseligkeit verhalten.** Denn, ehe wir uns vollkommen beruhigen können, muß der Zweifel gehoben werden, wozu diese Uebel seyn sollen? warum nicht statt ihrer an dieser Stelle eben die Güter, welche wir so sehnlich verlangen, wirklich geworden? Wir können uns nicht beruhigen, so lang uns diese Weltordnung und dieser Zusammenhang (wären

sie übrigens noch so allgemein und genau) als willkührlich und zufällig erscheinen, so lang dieser Zusammenhang selbst keine Folge hervorbringt, welche alles weitere Forschen überflüssig macht, so lang es folglich nicht durch einen Zweck nothwendig wird, welcher für jeden einzeln im höchsten Grade wohlthätig und ausserdem unerreichbar ist. Wir sehnen uns folglich nach der Ueberzeugung, welche zu unsrer Ruhe unentbehrlich ist, **daß die gegenwärtige Weltordnung mit all ihren Theilen durch eine ohne sie unmögliche Finalwirkung nothwendig werde, und diese Wirkung darf keine andere, als unser endliches, dauerhaftes Wohlergehn seyn.** Dann erst erscheinen alle Uebel als Bedingungen eines endlichen grössern uns zunächst betreffenden Guten. Nun, da wir uns auf diese Art des Ausgangs bemächtigt haben, können wir über alles, was sich zwischen hier und dem Ende ereignen wird, ganz ausser Sorgen seyn. Wir sehen mit Ueberzeugung ein, daß uns nichts wahrhaft schaden könne; wir können uns über den Gang des Gegenwärtigen beruhigen, weil wir gewiß sind, daß sich alles nach unserm Wunsch verändern, und in unsre Absichten fügen werde. Wir entdecken nun Weisheit und Ordnung in einer Welt, in welcher wir vorher nur Zerrüttung gewahr wurden. Alle Widersprüche lösen sich nun in die vollkommneste Harmonie und Uebereinstimmung auf, und dieß aus der Ursache, weil wir finden, daß alles, was geschieht, Mittel zu einem so wohlthätigen Zweck

ist. Dieß macht, daß uns alles weniger befremdet, daß uns zweckmässig und gut scheint, was wir vorher getadelt haben.*) Diesen Nutzen gewähren die Zwecke jedem, welcher seines Daseyns geniessen will, welcher Ansprüche auf Glückseligkeit und Vergnügen macht, dessen Herz Beruhigung verlangt.— Und wo ist der Sterb-

*) Der einzige Fall, wo die angeführte Theorie eine Ausnahme zu leiden scheint, ist der körperliche Schmerz, gegen welchen überhaupt alle Grundsätze sehr wenig vermögen. Bey dem körperlichen Schmerz ist die Vorstellung zu verworren, als daß der Verstand Merkmale entdecken könnte, welche die Vernunft prüfen und untersuchen kann. Unsre Seele ist mit dem Zustande ihres Körpers zu beschäftigt, als daß ihre Aufmerksamkeit von dem Gegenwärtigen abgelenkt und auf Gegenstände anderer Art so leicht geleitet werden könnte. Hier kann die Vernunft uns weder einer Thorheit, noch eines Irrthums beschuldigen. Der Grund des Schmerzens kann folglich durch keine Berichtigung unsrer Vorstellungen des Guten oder Bösen gehoben werden.— Und doch selbst in diesem Falle ist diese Lehre nicht ganz ohne Nutzen.

Die Vorstellung, daß man zu einem Zweck und um eines künftigen Guten willen leide, die Vorstellung, daß man durch geduldiges Leiden eines Uebels, in Augenblicken, wo die Natur an unsrer Zerstörung arbeitet, einen Sieg über sie und sich selbst erficht, daß wir, wo andere wehklagen und unterliegen, und mit unsern Leiden sympathisiren, Stärke und Kraft geäussert haben, das Bewußtseyn, daß wir uns eben dadurch als einen edlern und vollkommnern Menschen gezeigt, das Bewußtseyn endlich, daß wir selbst bey unsern Leiden die Würde der menschlichen Natur behauptet, und eben darum der Gegenstand von Achtung und Bewunderung geworden, daß ein

liche, welcher keine Glückseligkeit, keine Beruhigung verlangt?

Laßt uns nunmehr alle zerstreuten Gründe sammeln, und sodann jeden unbefangenen Leser urtheilen, welche Vorstellungsart unsrer Vernunft

dritter Zuschauer, wenn er sich mit uns vergleicht, uns groß, sich aber schwach fühlen und erkennen muß. — Dieß alles zusammengenommen erhebt den Geist, indem er sinken will, es zieht unsre Aufmerksamkeit von dem Uebel ab, und die Ruhe, welche dadurch in unsrer Seele entsteht, verbreitet sich sogar über unsern Körper und befördert seine Genesung, wenn sie anders noch erhalten werden kann. Und wirklich leidet jeder Mensch weniger, so bald er sich schmeicheln kann, Zuschauer, Theilnehmer und Bewunderer zu finden, welche sein Selbstgefühl erheben. Wir nähern uns sogar mit Ehrfurcht dem Lager eines Kranken, der bey den wüthendsten Angriffen der Natur noch seiner mächtig, die Aeusserungen seines Schmerzens so sehr zu mässigen vermag, als kein Zuschauer gethan haben würde. Dieß sezt aber freylich voraus, daß einem Menschen sein innrer Zustand mehr anliege, als alle Güter, welche von aussen kommen.

Es giebt aber auch Fälle, welche beweisen, daß der Mensch durch Hülfe gewisser Vorstellungen, allem Schmerz trotzen und gebiethen kann. Es hat daher zu allen Zeiten wahre Helden in körperlichen Leiden gegeben. Sollte zur Bestättigung dieser Lehre das Ansehen eines grossen Schriftstellers nothwendig seyn, so kommt mir eine sehr passende Stelle aus der Theodicee des Herrn von Leibnitz sehr gut zu statten.

angemessener und darinn besser gegründet sey — die, welche die Zwecke läugnet, oder jene, welche dafür streitet.

Der Begrif von einem Zwecke hängt, dem, was bisher gesagt worden, zufolge, mit der gesammten menschlichen Erkenntniß dergestalt zu-

Dieser grosse Weltweise führt im dritten Theile §. 254. folgende Stelle des *Virgilius Georg.* 4. v. 490. an:

Felix, qui potuit rerum cognoscere caussas.
Ille metus omnes, et inexorabile fatum
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari.

Bey dieser Gelegenheit äussert er sich auf folgende sehr merkwürdige Art: „Es ist keine „geringe Sache, wenn man mit Gott und der „Welt zufrieden ist, wenn man sich weder vor „dem fürchtet, was uns bestimmt ist, noch sich „über dasjenige beschwert, was uns begegnet. „Die Erkenntniß der ächten Grundlehren giebt „uns diesen Vortheil, der ganz anders beschaf„fen ist, als derjenige, den die Stoiker und Epi„kureer aus ihrer Weisheit ziehen können. Es „ist zwischen der wahren und ihrer Sittenlehre „ein so grosser Unterschied, als zwischen der Freude „und Geduld ist. Denn ihre Gemüthsruhe grün„det sich auf eine blosse Nothwendigkeit; unsre „aber muß auf die Vollkommenheit und Schön„heit der Dinge und auf unsre eigene Glückselig„keit gegründet seyn.„

„Allein was wollen wir von den Schmerzen „des Leibes sagen? können sie nicht scharf und „bitter genug seyn, um die Gemüthsruhe des „Weisen zu unterbrechen? Aristoteles hält „es dafür; die Stoiker aber nebst den Epi„kureern waren anderer Meinung. Carte-

sammen, daß er sich zu dem einen Theil derselben, den höhern und allgemeinern Begriffen und Grundsätzen, als nothwendige Folge, zu dem übrigen im Gegentheil als Grund und Bedingung verhält. Er ist, wie wir gehört haben, eine nothwendige Folge des Satzes, daß alles einen hin-

„sius hat die Meinung dieser leztern erneuert. „Er sagt im angeführten Briefe: Man könne „selbst in den betrübtesten Zufällen und den em„pfindlichsten und nachdrücklichsten Schmerzen „zufrieden seyn, wenn man nur die Vernunft „zu gebrauchen wisse. Herr Bayle antwortet „darauf (Rep. a' Prov. T. 3. Ch. 157. p. 991): „das heisse nichts gesagt; man zeige uns „dadurch eine Arzney, welche niemand „zu bereiten wisse. Ich halte die Sache „nicht für unmöglich, und glaube, die Menschen „können durch Uebung und vieles Nachdenken „dazu gelangen. Denn der wahrhaften Märty„rer nicht zu gedenken, so hat es auch falsche „Märtyrer gegeben, die jene nachgeahmt haben. „Und der spanische Sclave, der den Carthaginen„sischen Feldherrn ums Leben brachte, um sei„nen Herrn zu rächen, und der bey der größten „Marter eine grosse Freude darüber bezeigte, „kann die Weltweisen beschämen. Warum sollte „man nicht so weit kommen können als er? „man kann von vortheilhaften Dingen sowohl als „von nachtheiligen sagen:

Cuivis poteſt accidere, quod cuiquam poteſt.

„Allein es geben uns noch heut zu Tage ganze „Völker als wie die Huronen, die Irokesen, die Galibis und andere amerikanische „Völker hierüber einen gewaltigen Verweis. Man „kann nicht ohne Verwunderung lesen, mit was „für unerschrockenem Muthe, und mit was für „Unempfindlichkeit sie ihren Feinden trotzen, von

reichenden Grund hat. Er ist aber nicht allein Folge, er ist eben so wohl ein Grund. Durch ihn allein werden alle moralische Begriffe vorstellbar und möglich. Fehlte uns dieser Begrif, so würden wir nie eine Vorstellung von Vollkommenheit, von Pflicht, von Gesetzen, von Recht und Unrecht erhalten

„welchen sie bey einem gelinden Feuer gebraten
„und stückweise verzehrt werden. Wenn der-
„gleichen Leute die Vortheile des Leibes und des
„Gemüthes behalten und unsre Erkenntniß dabey
„haben könnten, so würden sie uns auf alle Weise
„übertreffen:

Extat ut in mediis turris aprica Casis.

„sie würden gegen uns wie ein Riese gegen ei-
„nen Zwerg, wie ein Berg gegen einen Hügel seyn.
„*Virgil. Aeneid. XII. v. 701.*

„Quantus Eryx, et quantus Athos gaudetque nivali
„Vertice se attollens pater appenninus ad auras.

„Alles was in diesen wilden Menschen, die
„von einer ganz besondern Ehrsucht eingenom-
„men sind, eine wundernswürdige Stärke des Lei-
„bes und Gemüthes vermag, das könnte unter
„uns durch eine gute Aufführung, durch wohl-
„eingerichtete Züchtigung, durch eine auf recht-
„mässige Ursachen gegründete Freude, durch eine
„starke Uebung, eine Munterkeit und Gegenwart
„des Geistes mitten unter solchen Umständen bey-
„zubehalten, die das Gemüth am meisten zu be-
„unruhigen vermögend sind, gar wohl erlangt wer-
„den. Man erzählt von den Meuchelmördern,
„welche Untergebne des Alten vom Berge
„waren, etwas, das diesen ziemlich beykommt.
„Eine dergleichen Schule, die aber einen bessern
„Endzweck hätte, würde für die Glaubensboten

haben. Auch sogar alle Begriffe vom Guten und vom Bösen würden uns mangeln. Dadurch würde unser Gewissen zum Schweigen gebracht, und sogar unsern Begierden und Handlungen würde es an allen bestimmenden Gründen fehlen. Wir würden daher aufhören, zu begehren und zu handeln. Auch

„gut seyn, die wieder nach Japan gehen wollten. „Die Gymnosophisten der alten Indianer „hatten vielleicht auch etwas, das diesem gleich „kam, und Calanus, der Alexander dem „grossen das Spektakel sehen ließ, sich lebendig zu verbrennen, war ohne Zweifel von dem „grossen Beyspiele seiner Lehrmeister angefrischt, „daß er vor allen Schmerzen nicht die geringste „Furcht hatte. Die Weiber dieser Indianer, die „noch heut zu Tage mit den Leibern ihrer Männer verbrennt zu werden verlangen, scheinen „noch etwas von der Herzhaftigkeit der alten „Weltweisen ihres Landes an sich zu haben. Ich „vermuthe nicht, daß man so bald einen geistlichen Orden errichten werde, dessen Endzweck „wäre, den Menschen zu diesem Grad von Vollkommenheit zu bringen. Dergleichen Leute „würden vor andern Menschen zu grosse Vortheile haben, und Fürsten und Herren würden „sich allzusehr vor ihnen fürchten müssen. Gleichwie es selten mit einem so weit kommt, daß er „einer so grossen Stärke des Gemüthes benöthigt „wäre, so wird sich auch niemand so leicht entschliessen, mit Hintansetzung seiner gewohnten „Bequemlichkeiten sich eine dergleichen Stärke zu „verschaffen, ob man gleich weit mehr dabey gewinnen als verliehren würde.„

So weit Leibnitz. Ueberhaupt muß es doch wahrlich auffallen, daß diejenige Wirkung, welche der Vernunft ganz allein eigen seyn sollte, welche alle Schulen der Weltweisen vor andern hervorbringen wollen, durch welche sich der wahre Weise

unser eigenes Daseyn würde keinen Grund haben; diesem zufolge würde es gleichgültig seyn, ob wir gute oder böse Handlungen (wenn es anders deren geben könnte) unternehmen. Sittlichkeit, Weisheit und Klugheit, die ersten Eigenschaften eines vollkommnen Menschen, würden daher leere Namen ohne Sinn und Be-

von den Thoren unterscheidet, daß, sage ich, die Gleichgültigkeit gegen Tod und körperlichen Schmerz, die Erhebung des Geistes über Furcht, über alle Vortheile und Gefahren, die Zufriedenheit mit seiner Lage, die Bescheidenheit in seinen Wünschen, die Mässigung der Begierden und die Herrschaft über sich selbst, sammt der darinn sich gründenden unschätzbaren Gleichheit des Gemüthes, nicht in Worten, sondern in Thaten unter den Freunden und Bekennern der Vernunft so selten, im Gegentheil unter Menschen, welche nichts weniger als Philosophen sind, und vorzüglich im Mittel gewisser schwärmerischer Sekten ungleich häufiger gefunden werden. Aus dieser Ursache haben die Quäcker an Männern, von welchen es niemand hätte erwarten sollen, welche nichts weniger als Freunde des Fanatismus waren, warme Lobredner und Vertheidiger gefunden. S. Brissot Reisen durch die vereinigten Staaten von Nordamerika im 7ten bis 11ten Briefe. Schon vor diesen hatte Voltaire sich zum Vortheil dieser Sekte auf folgende merkwürdige Art geäussert:

Otez le nom de *Quaker*, cette habitude revoltante et barbare de trembler en parlant dans leurs assemblees réligieuses, et quelques coutumes ridicules, il faudra convenir, que les Primitifs sont les plus respectables des hommes. Leur Colonie est aussi florissante, que leurs moeurs ont été pures. Si *Pen* et ses Compagnons errerent dans

deutung seyn, selbst auf Gewißheit, Vergnügen und Glückseligkeit müßte unser Geist gänzlich Verzicht thun. Ohne den Begrif Zweck ist alles Erforschen der Gründe und wirkenden Ursachen, folglich alles Philosophiren ein Gegenstand einer eben so zwecklosen Eitelkeit und Neugierde. Selbst unsre Neu-

dans la theologie cette source intarrissable de querelles et des malheurs, ils s'éleverent au-dessus de tous les peuples par la morale. . . . .

C'étoit un spectacle bien nouveau, qu'un souverain, que tout le monde tutoyait et à qui on parlait le chapeau sur la tête, et un gouvernement sans prêtres, un peuple sans armes, des citoyens tous égaux à la Magistrature prés, et des voisins sans jalousie. *Guillaume Pen* pouvait se vanter, d'avoir apporté sur la terre l'age d'or, dont on parle tant et qui n'a probablement existé, que dans la Pensilvanie. *Mélanges de Litterature d'Histoire etc. Essay sur les Moeurs et l'Esprit des Nations. T. III.*

So unverdächtige Zeugnisse scheinen doch wahrlich zu beweisen, daß hier Spuren einer wahren Tugend sichtbar sind; daß die Tugend selbst unter der Hülle des Fanatismus eine unwiderstehliche Macht hat; daß, was von Menschen ohnehin nicht gefordert werden kann, daß, sage ich, wenn hier nicht vollendete Tugend ist, doch gewiß ein Maaß von Vollkommenheit vorhanden seyn muß, als unter den übrigen Menschen nicht so leicht gefunden wird. Es wäre niederschlagend und traurig, wenn es nicht auch vielleicht in noch sehr entfernten Zeiten der Vernunft und Weltweisheit gelingen sollte, das möglich zu machen, was der Fanatismus gröstentheils geleistet hat. *On seroit tenté de croire, que la raison n'est bonne à rien.*

gierde würde durch das blosse Erforschen der Ursachen auf eine sehr unvollkommne Art befriedigt werden. Denn, was kann es uns nützen, daß wir Ursachen kennen lernen, welche, nach einer genauern Untersuchung, keine Ursachen sind, deren Kenntniß auf kein endliches Resultat, auf keine Wirkung führt, um derentwillen diese ganze Reihe von Ursachen vorhanden ist? Wozu diese Reihe von Ursachen, welche uns aus Mangel einer lezten Wirkung als überflüssig und zufällig erscheinen muß? Was soll uns diese Erkenntniß helfen, welche uns auf keine Art besser oder schlechter macht, wo es sogar gleichgültig ist, ob wir besser oder schlechter sind?

Wo Zwecke sind, da leben, so zu sagen, alle Gegenstände auf: da ist nichts ohne Folgen, nichts überflüssig oder klein. Durch diese Folgen erhält alles ein Interesse und ist alles verbunden. Da, weil jede Folge ihre weitere Folgen hat, endigt sich nichts mit dem Gegenwärtigen; da dauert selbst das Vergangene noch fort; da ist die Zukunft der einzige Gegenstand, auf welchen unsre Aufmerksamkeit gerichtet seyn muß; da ist es Thorheit, sich allein an das Gegenwärtige zu hängen: da giebt es eine Tugend. Ohne Vorstellung eines Zweckes giebt es folglich weder eine Zukunft, noch eine Vernunft, oder eine Tugend. Ohne Vorstellung eines Zweckes ist daher kein Mensch weder ein sittliches noch ver-

nünftiges Wesen, er wird ganz allein durch das Bedürfniß und die Macht des gegenwärtigen Augenblickes bestimmt. Die Zwecke sind daher die Schlüssel zur physischen und zur moralischen Welt, zu den Büchern des Schicksals. Für jeden, welcher keine Zwecke kennt, sind alle Vorfälle der Welt in einem unverständlichen Chiffre geschrieben. Nur die Zwecke sind das Mittel, ihren grossen Sinn und Innhalt zu entziffern. Die Erforschung der Grundursachen liegt dem Physiker ob. Die Erforschung der Zwecke ist dem praktischen Weltweisen, so wie jedem handelnden Menschen, vorbehalten und nothwendig. Durch sie allein verliehrt die Weltweisheit ihr trockenes, scholastisches Ansehen. Sie kehrt zurück aus den Gegenden einer müssigen und trostlosen Spekulation, und wird, was sie ihrer Bestimmung nach seyn soll, **Weisheit des Lebens**. Die Erforschung der Zwecke erleichtert und unterstüzt sogar die Untersuchungen des theoretischen und spekulirenden Philosophen: denn sie führt zu einer bessern und genauern Kenntniß der Natur der Dinge. Oder man sage, welche Kenntniß haben wir von der Natur eines Dinges, so lange wir nicht einsehen, welche Wirkungen dadurch nothwendig werden? d. h. wozu solche Naturen sind? was daraus werden soll?

Die Vernunft ist, wie wir gehört haben, eine verbindende Kraft, welche auf Uebereinstimmung und Zusammenhang dringt. Als solche

hat sie Vorstellungen nöthig, durch welche die Gegenstände verbunden und zur Einheit gebracht werden können. Im Gegentheil die Vorstellung, daß es keine Zwecke giebt, trennt alle Theile, welche auf diesem Wege verbunden werden könnten, und steht im Widerspruch mit der Bedingung alles möglichen Vernunftgebrauches mit dem Satze, daß alles einen hinreichenden Grund hat. Die Vernunft gebiethet uns daher, sogar zu behaupten: daß es Zwecke giebt, indem wir ausserdem einen offenbaren Widerspruch erkennen würden. Dieser Satz ist folglich gewiß. Denn wo Gewißheit statt haben soll, da müssen wir einsehen, daß etwas nicht anders seyn könne, daß es nothwendig sey und folglich so seyn müsse. Diese Ueberzeugung entsteht aber, wie wir gehört haben, so bald wir auf einen Widerspruch mit solchen Wahrheiten stossen, welche wir einmal als ausgemacht angenommen haben. Bey jedem Menschen, welcher sich überzeugt hat, daß alles einen hinreichenden Grund haben muß, daß Pflichten, Sittlichkeit, Vollkommenheit und Tugend etwas mehr als blosse Einbildungen und Erdichtungen der Schulen sind, entsteht ein solcher Widerspruch, so bald er Zwecke läugnen oder bezweifeln will, und nur derjenige wird über die Zwecke zweifelhaft seyn können, welcher die Allgemeinheit zureichender Gründe bezweifelt. Der Begrif von einem Zwecke ist aus dieser Ursache nicht allein in unsrer Vernunft vollkommmen gegründet, es ist sogar gegen die Vernunft, das

Gegentheil zu behaupten. Wenn alle diese Beweise nicht zureichen sollten, die Vernunftmässigkeit eines solchen Begriffes zu beweisen, so steht es übel mit unsrer Vernunft. —

Il faut prier Dieu, pour la résurrection du sens commun.

Aber wer läugnet denn die Zwecke? Wozu also diese vergebliche Mühe, Dinge zu beweisen, welche niemand bezweifelt? — Ich müßte gar nichts bewiesen haben, wenn es nicht einigen meiner Leser scheinen sollte, als ob dieser ganze weitläufige Beweis unnöthig gewesen wäre. Indessen giebt es deren, welche die Zwecke läugnen oder bezweifeln, noch immer mehrere, als wir gewöhnlich glauben. Selbst ein Freund und Vertheidiger der Zwecke kann sie läugnen, indem er Wahrheiten läugnet, welche die Lehre von den Zwecken voraussetzen. Man läugnet daher die Zwecke, wenn man sie für nichts weiter als eine brauchbare Vorstellung gelten läßt, wenn man annimmt, daß nur einige Dinge einen Zweck haben, daß es keinen lezten Zweck giebt. Eben so läugnet man die Zwecke, indem man seine Fortdauer nach dem Tode läugnet, indem wir unsre Vervollkommnung bezweifeln, allenthalben nur Uebel, Mängel und Thorheiten gewahr werden. Indem wir über Uebel und Mißvergnügen klagen, und unzufrieden mit unsrer Lage unser Daseyn verfluchen, und wünschen, daß wir nie gebohren wären.

Wir läugnen sie, indem wir annehmen, daß etwas in dieser Welt keine Folgen habe, daß etwas überflüssig und entbehrlich sey, indem wir uns gewisse Vorfälle als zufällig denken, oder glauben, daß alles besser hätte geordnet werden können. Die Zwecke endlich läugnet jeder, welcher da, wo er von diesem Begriffe Gebrauch machen sollte, sich berechtigt findet, Ausnahmen zu machen, welcher Zwecke annimmt, so bald sie zu seiner übrigen Gedankenreihe passen, und verwirft, so bald sie ihr widersprechen. Jeder, welcher eine oder mehrere dieser Meinungen behauptet, läugnet die Zwecke praktisch. Und wie viele sind nicht deren? Wie viele sind, welche nur vermuthen, daß die Lehre von den Zwecken mit den hier angeführten Fällen in einer so genauen Verbindung stehe? Es werden in der Folge dieses Werkes dieser Fälle noch mehrere vorkommen; es wird zu diesem Ende weder überflüssig seyn, noch als eine blosse Wiederholung angesehen werden können, wenn ich meinen Lesern da, wo sich die Gelegenheit darbiethet, die Grundsätze, auf welchen sich diese Lehre gründet, fleissig in Erinnerung bringe. Im übrigen bescheide ich mich gerne, daß von den meisten Menschen der Streit nicht so fast über die Vernunftmässigkeit, als vielmehr über den Werth und die Realität dieses Begrifs geführt werde. Ich würde mich auch in die Prüfung der erstern nie so weitläufig eingelassen haben, wenn ich nicht glaubte, bemerkt zu haben, daß die Gegner der Zwecke häufig beide

Streitfragen berühren, und, um den Gegenstand der Frage zu verwirren, unaufhörlich von der einen zur andern hinüberwechseln. Dabey war es nothwendig, gewisse Begriffe, welche in der Absicht, eigene Systeme darauf zu gründen, so gerne als ursprüngliche Begriffe gedacht werden, in ihre Elemente aufzulösen, und zu beweisen, daß sie nichts weniger als ursprünglich sind, indem sie den Begrif eines Zweckes voraussetzen. Dazu kommt noch, daß ich glaube, durch diese vorausgeschickte Untersuchungen die Auflösung der zweiten Frage vorbereitet und erleichtert zu haben. Denn Vorstellungen, welche von solcher Wichtigkeit sind, können unmöglich als leere ganz subjektive Täuschungen angesehen werden. Vorstellungen dieser Art lassen vermuthen, daß ihr Werth nicht ganz eingebildet, sondern in einem gewissen Grade reell sey.

Was bisher gesagt worden, soll daher nichts weiter beweisen, als daß der Begrif von einem Zwecke nicht usurpirt, sondern im höchsten Grade vernünftig sey, daß er durch ältere sowohl als spätere, durch höhere sowohl als niedrigere Begriffe nothwendig werde, daß wir uns aus dieser Ursache desselben mit dem vollsten Rechte bedienen und sogar bedienen müssen. Aus diesem allein genommen erhellt aber noch nicht: ob und welche Realität die Zwecke haben? ob sie objektiver, subjektiver oder vermischter Natur sind? Es erhellt noch

weniger, im Falle, daß sie vermischter Natur seyn sollten, wo wir eigentlich das Objektive der Zwecke zu suchen haben? was folglich an dieser Vorstellung objektiv oder subjektiv ist? Es fragt sich also: welchen Werth hat dieser Begrif? — Dieß ist es, was wir in der folgenden Abhandlung zu untersuchen haben.

Zweite Abhandlung.

Ueber
den Werth und die Realität des Begrifs
Zweck.

Soll der Begrif von einem Zwecke einen Werth haben, so muß es möglich seyn, daß wir uns desselben bey vorkommenden Gelegenheiten bedienen; oder mit andern Worten: dieser Begrif muß **anwendbar** und **brauchbar** seyn.

Soll der Begrif von einem Zwecke **Realität** haben, so muß solchem ein Gegenstand entsprechen. Dieser Gegenstand, welcher den Grund enthält, warum und wozu ein anderer vorhanden ist, muß namhaft gemacht werden; dieser Gegenstand selbst, sowohl als der Grund seiner Beziehung auf einen andern, muß selbst etwas Reelles, von unsrer Vorstellungsart Unabhängiges seyn.

In beiden Fällen muß es Gegenstände geben,*) welche unter diesem Begrif geordnet werden können. An diesen muß sich eine reelle Ei-

*) Wenn ich hier von Gegenständen der Zwecke spreche, so bitte ich meine Leser, die Zwecke von den Absichten auf das sorgfältigste zu unterscheiden. Zwecke und Absichten gleichen sich so sehr, daß sie in gewissen Fällen, selbst einem richtigen Sprachgebrauche zufolge, mit einander verwechselt werden. Eine genauere Prüfung zeigt aber sehr bald, wie sehr verschieden diese beide sind. Aus der Vernachläßigung dieses Unterschiedes ist zum Theil die Verwirrung entstanden, welcher die Lehre von den Zwecken noch zur Stunde unterworfen ist. Hier

genschaft entdecken lassen, welche uns bestimmt und berechtigt, die Anwendung mehr auf solche als andere Gegenstände zu machen.

Denn gäbe es keine, diesem Begriffe entsprechende, Gegenstände; so würde entweder dieser Begrif ganz leer und ohne alle Bedeutung seyn, oder wir könnten ihn ohne Bedenken auf jede

ist der Ort noch nicht, wo dieses Thema ausführlich behandelt werden kann. Es mangeln uns sogar gewisse Vorbegriffe, welche nothwendig sind, um den Begrif einer Absicht zu bestimmen. Dieß alles soll in der Folge und an seinem Ort geschehen. Hier soll der Leser nicht weiter belehrt werden, als nothwendig ist, um zu beweisen, daß dieser Unterschied weder willkührlich ist, noch auf einer Grille oder Spitzfindigkeit der Schulen beruht. — Was bey dieser Sache am meisten irre führt, sind die Handlungen der Menschen. Wenn von diesen die Rede ist, so werden im gemeinen Leben und dem Sprachgebrauche zufolge auch die Absichten Zwecke genannt. Dieß kann aus einem Grunde, welcher erst unten angeführt werden kann, vollkommen gebilligt werden. Wir sprechen aus dieser Ursache von Menschen, welche die Absicht haben, mächtig und reich zu werden; und wir sprechen eben so häufig, Reichthum und Macht seyen Zwecke von sehr vielen Handlungen der Menschen. Nun giebt es aber auch andere Fälle, in welchen, einem richtigen Sprachgebrauch zufolge, sich kein Mensch des Worts Absicht bedient. So z. B. wird niemand behaupten: als ob das Hören oder Sehen eine Absicht des Auges oder der Ohren wäre. In solchen Fällen sprechen wir immer von Zwecken, so bald wir den Grund bezeichnen wollen, um dessentwillen Augen oder Ohren in dieser Weltordnung wirklich geworden. Wir sprechen zwar von Absichten der Natur. Aber in solchen Fällen stellen wir uns unter Natur Gott oder überhaupt eine denkende vorstellende Kraft vor, welche etwas will. In

Naturerscheinung anwenden. Im ersten Falle würde dieser Begrif ganz unnütz und überflüssig seyn, indem aus Mangel eines ihm entsprechenden Objekts gar kein Gebrauch davon gemacht werden könnte. Mit seiner Anwendbarkeit würde auch seine Vernunftmässigkeit hinwegfallen. So viel aber den zweiten Fall betrift, so widerspricht solcher aller Erfahrung. Denn aus solcher er-

jeder andern Rücksicht schreiben wir der Natur blosse Zwecke zu. Ferner, wenn die Uhr Stunden zeigt, so ist dieß nicht die Absicht, sondern der Zweck vom Daseyn der Uhren. Die Arzney, ein Buch, haben einen Zweck. Dieser ist, Kranke zu heilen, Unwissende zu unterrichten, oder Irrende zurecht zu weisen. Aber weder die Arzney noch das Buch haben eine Absicht. Diese leztere haben der Arzt sowohl als der Schriftsteller. — Unser Daseyn hat einen Zweck. Aber unser Daseyn kann keine Absicht haben; diese hat der Urheber alles Daseyns — Gott. Aus all diesen Beyspielen erscheint, daß Absichten nie ohne eine denkende und vorstellende Kraft gedacht werden können, daß sie daher immer etwas Subjektives sind. Zwecke im Gegentheil scheinen mehr auf etwas Objektives und Selbstständiges hinzuweisen. Sie lassen sich sogar in einem gewissen Sinne ohne alle vorstellende Kräfte denken. Denn es giebt z. B. in der Natur tausend Zwecke, welche uns noch gänzlich unbekannt sind, und folglich von niemand vorgestellt werden. Wir entdecken sogar mit jedem Tage neue Zwecke. Zwecke und Absichten haben folglich verschiedene Gegenstände. Denn wir werden finden, daß die Zwecke nicht selten, obgleich nicht allzeit Gegenstände unsrer Absichten sind. Die Absichten im Gegentheil können auf einen Gegenstand gerichtet werden, welcher kein Zweck ist. — Hier an diesem Orte haben wir es ganz allein mit den Gegenständen der Zwecke zu thun. Diese werden uns auf Resultate führen, welche uns mit den Gegenständen der Absichten bekannt machen werden.

scheint, daß wir wenigstens die Mittel von den Zwecken unterscheiden, daß es uns auf keine Art gleichgültig ist, ob wir uns dieses oder jenes Ausdruckes bedienen, indem kein Mensch Zweck nennt, was er sich als Mittel denkt. Niemand wird z. B. das Aug als den Zweck des Sehens, wohl aber das Sehen als den Zweck vom Daseyn der Augen betrachten. Wir können daher so wenig jeden Gegenstand Zweck heissen, als wir uns berechtigt glauben, jeden Menschen, ohne Unterschied, Mann oder Weib, alt oder jung zu nennen. So wie nicht jeder Mensch ein Mann ist, so ist auch nicht jeder Gegenstand ein Zweck.

Ungleich grösser ist die Schwierigkeit, wenn dieser Gegenstand aufgefunden, und die Eigenschaft, welche ihn zum Zweck macht, namhaft gemacht werden soll. Sie darf aber gegen die Vortheile, welche wir von dieser Untersuchung zu erwarten haben, gar nicht in Anschlag gebracht werden. Denn, so wie einmal dieser Gegenstand gefunden ist, wird sich auch die Dunkelheit, welche in dieser Lehre herrscht, sogleich vermindern. Die meisten Einwürfe werden eben dadurch von selbst hinwegfallen, über die Realität und das Objektive der Zwecke, worüber so viel gestritten wird, wird sodann weniger gezweifelt werden.

Wenn wir behaupten, der weibliche Körper sey auf diese ihm eigene Art um der Zeugung willen gebaut; das Aug sey Menschen und

Thieren gegeben, um zu sehen; das Ohr, um zu hören; die Bedürfnisse seyen Mittel, um die Thätigkeit der Menschen zu beleben und zu unterhalten; wenn wir annehmen, die Sonne sey wirklich, um zu leuchten, zu erwärmen und das Wachsthum der Pflanzen zu befördern; wenn wir das Licht aus der Ursache wirklich glauben, damit wir durch seine Hülfe Gegenstände unterscheiden; wenn wir endlich behaupten: der Mensch sey wirklich geworden, um glückselig, oder wie andere wollen, um vollkommner zu werden: so nehmen wir Zwecke an, und alle diese so verschiedene Wirkungen werden unter einen gemeinschaftlichen Gesichtspunkt gebracht. — *) Wir denken sie als Gründe vom Daseyn des weiblichen Körperbaues, der Augen, der Ohren, der Bedürfnisse ꝛc. Sie stehen mit diesen, wie jeder gewahr werden muß, in einer Caussalverbindung, d. h. sie verhalten sich gegen einander als Wir-

*) Dieser Beyspiele von Zwecken liessen sich unendliche und deren unläugbare und sehr auffallende anführen. Die Naturgeschichte, Physik und besonders die Physiologie des menschlichen Körpers, sind, so zu sagen, nur ein einziges Beyspiel. Wer daran zweifeln wollte, der nenne doch einen einzigen Theil des menschlichen Körpers, welcher an einen andern gestellt, dieselben Wirkungen eben so gut, oder deren bessere hervorbringen würde; der untersuche z. B. den wunderbaren Bau des Magens von einem Kameel, dieses eben dadurch für die Sandwüsten von Afrika und Arabien geschaffenen und bestimmten Thieres; der beobachte den sonderbaren Bau von der Zunge eines Spechts. So ist es z. B. unverkennbar, daß bey allen Thieren der Mund sowohl als der Magen sich in ihrer Con-

kungen und Ursachen. Eben dieß gilt auch von jedem andern Dinge, von welchem wir annehmen, daß es sich gegen ein anderes gegebnes als Zweck oder als Mittel verhalte.

Dieß führt uns auf einen Schluß, welcher in dieser ganzen Lehre entscheidend ist, indem darauf als den gemeinschaftlichen Grund alle spätern Resultate unsrer gegenwärtigen Untersuchung gebaut sind, auf den Schluß: — **daß jede Finalverbindung eine Caussalverbindung voraussezt, daß alle Dinge, welche sich gegen einander als Zwecke und als Mittel verhalten, zu gleicher Zeit gegen einander in dem Verhältniß von Ursache und Wirkung stehen, daß folglich alle Dinge, welche sich nicht zu einander als Ursachen und Wirkungen verhalten, oder von uns in** dieser

struktion ganz nach den Nahrungsmitteln verhalten, welche die Thiere sowohl als Menschen zu sich nehmen. Am Himmel ist diese Zweckmässigkeit eben so unläugbar. Daraus läßt sich erklären, daß weder die Massen noch die Distanzen der Himmelskörper willkührlich sind. Und es ist nicht weniger auffallend, daß die Planeten in dem Maaße, als sie der Sonne näher oder davon entfernt sind, mit mehr oder wenigern Hülfsmitteln versehen sind, durch welche das Sonnenlicht auf sie zurückgeworfen werden kann. Wer mehr davon zu lesen verlangt, der lese: **Derham** Astro- und Physikotheologie. *Pluche spectacle de la Nature.* **Reimarus** allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere 2c. und andere dahin gehörige Schriften.

dieser Eigenschaft nicht erkannt werden, entweder wirklich keine Zwecke und Mittel sind, oder von uns nicht als solche vorgestellt werden. Wo daher eine Finalverbindung ist, da ist auch allzeit eine Caussalverbindung. Dieser Satz kann auch umgekehrt gelten: wo eine Caussalverbindung ist, da ist auch zuverlässig allzeit eine Finalverbindung. Diese Sätze sind von den größten Folgen. Wer daher die Zwecke läugnet, läugnet im Grunde auch das Daseyn von Wirkungen und Ursachen, oder er muß behaupten, daß es Ursachen geben könne, welche keine Wirkungen hervorbringen, daß es Wirkungen geben könne, welche keine Ursachen haben, daß folglich das Daseyn der Ursachen durch nichts nothwendig wird und folglich überflüssig ist. Denn wer Zwecke läugnet, behauptet eben dadurch, daß die Ursachen keinen Grund haben, wozu sie vorhanden sind, er behauptet folglich ebenfalls, daß die Wirkungen kein solcher Grund sind, daß daher, weil die Ursachen nicht um ihrer Wirkungen willen vorhanden sind, Ursachen wirklich werden können, welche keine Wirkung hervorbringen.

So bald die Caussalverbindung der Grund aller Finalverbindung ist, so hält es nicht schwer, den Gegenstand zu finden, auf welchen der Begrif Zweck angewendet werden kann und muß. Denn wo immer eine Caussalverbindung ist, da entdecken wir Gegenstände von einer zweifachen

Art — Wirkungen und Ursachen. Der Gegenstand eines Zwecks muß folglich unter diesen enthalten, und daher entweder eine Ursache oder eine Wirkung seyn. Aus den angeführten Beyspielen erscheint aber, daß es immer die Wirkungen sind, welche wir Zwecke nennen. Diese sind es auch in der That. Denn nur die Wirkungen sind es, welche den hinreichenden Grund enthalten, warum und wozu es Ursachen giebt, indem alle Ursachen überflüssig seyn würden, so bald es Wirkungen, oder das, was wir Wirkungen nennen, geben könnte, ohne daß es Ursachen giebt. Sind aber die Wirkungen hinreichende Gründe vom Daseyn der Ursachen, so sind sie eben darum, unserm oben gegebnen Begriffe zufolge, Zwecke.

Es sind aber nicht die obigen Beyspiele allein, welche unsern aufgestellten Grundsatz bestättigen. Es lassen sich deren noch mehrere anführen. So nennen wir die Mittheilung unsrer Gesinnungen, die Belehrung und den Unterricht — Zweck der Sprache: denn sie sind die Wirkungen, welche durch Hülfe der Sprache hervorgebracht werden. — Durch die Einführung des Geldes ist der Tausch erleichtert, und die Industrie der Menschen belebt worden. Diese ist die vornehmste Wirkung des Geldes. Wir betrachten sie daher als den Zweck vom Daseyn und der Erfindung des Geldes. Wir schreiben dem Menschen Geselligkeit zu. Durch die Geselligkeit nähert sich ein Mensch dem andern; sie

helfen und unterstützen sich wechselweise und entwickeln ihre Ideen und Kräfte. Dieß alles sind **Wirkungen** der Geselligkeit. Aus ihnen erkennen wir, warum der Mensch einen Hang zur Gesellschaft hat; wir nennen sie daher Zweck der Geselligkeit. — Hunger und Durst sind die ersten Quellen aller Thätigkeit des Menschen; auf ihnen gründet sich alle spätere Verfeinerung und Cultur. Horatz betrachtet daher mit Recht den Magen als den Sitz und die Quelle unsrer Geschicklichkeit und unsers Verstandes:

Magister artis ingenique largitor venter.

Denn durch den Hunger angetrieben, wurden aus wilden Jägern Hirten, und aus derselben Ursache aus Hirten Ackersleute. Durch den Hunger angetrieben, wird der an sich träge Mensch thätig, arbeitsam, erfinderisch, und sucht zu erwerben, indem die Mittel zu seinem Unterhalt sich nicht allzeit von selbst darbiethen. Diese **Wirkung** des Hungers ist folglich der Grund, warum der Mensch ein so anhaltendes und dringendes Bedürfniß fühlt. Sie ist daher der Zweck von dieser, dem Anschein nach, so mangelhaften und im Grunde höchstweisen Einrichtung der Natur. Wir fühlen dieses Bedürfniß, damit unser Geist anfange, sich zu entwickeln, indem er vorhersehen lernt und auf Mittel sinnt, demselben auf eine dauerhafte Art vorzubeugen und zu steuern. **Wir essen daher, um zu denken, und wir denken, um zu handeln.** Die Bedürfnisse des Hungers und des Durstes werden um so wirk-

samere Mittel zur Geistescultur und Erfindsamkeit werden, je allgemeiner diese Bedürfnisse gefühlt, je schwerer die Mittel, und je verwickelter die Lagen durch die zunehmende Menge der Mitwerber und Theilnehmer werden.

Ferner, wenn Menschen sich in was immer für eine Gesellschaft vereinigen, so ist der Zweck von jeder solcher Vereinigung eine **Wirkung**, welche dadurch hervorgebracht werden soll. Eine dergleichen Wirkung ist der Zweck der Ehe, der Familienverbindung, der Vereinigung in Staaten. Sie ist der Zweck von jeder litterarischen, kriegerischen, kaufmännischen, von jeder geheimen und öffentlichen Gesellschaft. Sogar die Verbindung unter Räubern kann nicht ohne Zweck seyn. Denn auch sie wollen eine Wirkung entstehen machen, welche nur auf diesem Wege hervorgebracht werden kann. — Kurz, **in jedem Falle, wo wir einen Zweck zu bemerken glauben, heißt immer die Ursache Mittel und die Wirkung Zweck.**

Dabey läßt sich nicht läugnen, daß in einigen Fällen die **Ursachen** als Zwecke erscheinen. Wir werden aber bey einer genauern Untersuchung finden, daß wir in solchen Fällen **die Ursache nicht als Ursache, sondern als Wirkung denken.** So z. B. betrachten wir alles Empfinden als den Zweck vom Daseyn unsrer sinnlichen Werkzeuge aus der Ursache, weil die Empfindung eine Wirkung unsrer Sinne ist.

Setzen wir aber unsre Untersuchung fort, und erforschen, wozu wir empfinden sollen; so nehmen wir an, daß durch Hülfe des Empfindens eine fernere Wirkung entstehen werde; wir betrachten sodann das Empfinden in der Eigenschaft einer Ursache als den Grund und die Bedingung von Vorstellungen und Begriffen, welche ohne Mitwirkung unsrer Sinne gar nicht erworben werden können. Von diesem Augenblicke an verändern wir die Benennung, und das Empfinden, welches wir vorher, so lange es uns nur als Wirkung erschien, als Zweck betrachtet haben, erhält von nun an den Namen eines Mittels, indem es als Ursache einer weitern Wirkung erscheint, welche von nun an Zweck heißt. Eben so ist der Zweck von der Erzeugung des Menschen nebst seiner Vervollkommnung die Fortpflanzung und Erhaltung des ganzen Geschlechtes, und der Zweck einer wiederholten und vervielfältigten Zeugung ist die Vermehrung des Menschen; denn diese Wirkungen erscheinen zunächst auf diesem Wege. Der Zweck dieser Vermehrung aber, welche nunmehr als Ursache gedacht wird, ist die Folge oder Wirkung, daß auf diese Art die Bedürfnisse der Menschen vermehrt, die Menschen selbst einander nothwendig gemacht und näher gebracht werden. Der Zweck von der Vermehrung der Bedürfnisse (denn auch diese muß einen Zweck haben), wenn sie selbst wieder als Ursache gedacht wird, ist eine noch fernere Wirkung. Und diese ist keine andere als eine höhere und allgemeinere Entwicklung der mensch-

lichen Kräfte. Auch in der That ist dieß so sehr die Folge von der Vermehrung unsers Geschlechts, daß die Cultur der Welt in jedem Zeitalter mit der gleichzeitigen Menschenanzahl und Bevölkerung der Erde im genausten Verhältniß steht. Daraus liesse sich nun der grosse Schluß ziehen: daß die Menschen dann erst am weisesten und glücklichsten seyn werden, wenn die Erde, sowohl der In- als Extension nach, ihre möglich größte Bevölkerung erhalten wird.*) Verfolgen wir nun den Faden unsrer Untersuchung noch weiter, und erforschen wir die Wirkung einer höhern Cultur, so stossen wir endlich auf eine

*) Dieser Wink, so lächerlich und sonderbar er vielen meiner Leser scheinen mag, verdiente, weiter verfolgt zu werden. Denn wir entdecken hier eine sehr einfache Ursache und Bedingung von der so sehr bestrittenen künftigen Vervollkommnung unsers Geschlechts. Sie erscheint auf diesem Wege nicht allein als möglich; wir sehen sogar ein, daß sie unter einer solchen Voraussetzung erfolgen müsse. Wir sehen auch aus eben diesem Grunde ein, daß es keine stehende Verfassung dermalen geben kann, welche so fest und dauerhaft gegründet wäre, daß sie nicht in der Folge eine Erschütterung zu erwarten hätte. Denn da der Zustand der Bevölkerung sich vergrössern und vermindern kann, so muß in jeder Periode, wo sich in einem Reiche das Menschengeschlecht ansehnlich vermehrt oder vermindert haben wird, auch eine Revolution in der Denkungsart, in den Sitten und der bürgerlichen Verfassung entstehen. Ein Land, in welchem sich die Menschen um das Doppelte vermehrt haben, muß entweder häufige Auswanderungen erfahren, oder die Industrie der Bewohner muß sich in eben dem Maaße vermehren, und wenn alles Uebrige gleich bleiben sollte, muß doch wenigstens im Besitze der

lezte Wirkung, und mit ihr auf einen lezten Zweck — auf Glückseligkeit, zu welcher sich die Erzeugung und Vermehrung der Menschen durch eine Reihe von Wirkungen, deren eine aus der andern entsteht, als Mittel und Bedingung verhält. Dieß alles folgt sehr richtig aus dem oben festgesezten Grundsatze, daß jede Finalverbindung eine Caussalverbindung voraussezt und sich ganz nach dieser richtet. Denn gleichwie es eine Reihe von Ursachen giebt, in welcher das, was erst Wirkung war,

Güter und Anbau der Erde eine ausserordentliche Veränderung vorhergehen, welche nicht erfolgen kann, ohne daß die ehemaligen Güterbesitzer gewisse Rechte verliehren oder denselben freywillig entsagen. Diesem Gang der Dinge und dieser all und immer wirkenden Triebfeder zufolge, wurden aus den ersten Jägern, wie wir oben schon angeführt haben, Hirten; aus diesen, Ackerleute; und aus diesen, handelnde und blühende Nationen. Dieses nämliche Principium wirkt noch fort, und bringt mit jedem Tage Folgen hervor, welche, um bemerkbar zu werden, vielleicht durch den Lauf von Jahrhunderten angehäuft werden müssen.

Ich weiß, daß es nicht an sehr scheinbaren Einwürfen mangelt, welche gegen diese Theorie gemacht werden können. Man kann aus ältern und neuern Zeiten Beyspiele anführen, welche beweisen, daß die Volksmenge übermässig und eben dadurch der Grund vom Verfall der Sitten und des Wohlstandes der blühendsten Reiche geworden. Dieß ist allerdings wahr, und jede übermässige Volksmenge wird auf den einzelnen Theilen des Erdbodens auch noch fernerhin eben diese Wirkung erzeugen. Ja! wäre hier der Ort, so liesse sich beweisen, daß alle diese Beyspiele so wenig schaden und meinen obigen Hauptsatz entkräften, daß sich vielmehr daraus beweisen läßt, wie eben dadurch dasjenige geschieht, was geschehen muß, um zu die-

als Ursache erscheint, so giebt es auch, wie wir hören werden, eine Reihe von Zwecken, wo das, was so eben Zweck war, als Mittel erscheint.

Man kann daher mit Recht den Satz als allgemein aufstellen: was immer eine Wirkung hat, hat auch einen Zweck. Dieß gilt vom Bösen wie vom Guten. Auch das Böse hat seinen Zweck. Denn auch das Böse, z. B. widrige Vorfälle, Krankheiten rc. bringen, wie niemand

sem Zweck zu gelangen, daß folglich dieser Einwurf meinen Satz eher bestättigt als entkräftet. Dieser Verfall ist durchaus nothwendig, um die Cultur auch auf andere Theile dieser Erde zu verpflanzen. Kein Reich der Vorwelt ist verfallen, ohne daß andere minder blühende Gegenden dadurch gewonnen hätten. Dieses Verfallen blühender und sehr bevölkerter Staaten hat daher seinen guten Grund, so lang einzelne Theile dieser Erde noch gänzlich zurückstehen. Es wird aber manches hinwegfallen, wenn die Bevölkerung anfangen sollte, allgemein zu werden. An intensive Vermehrung der Menschen durch die ganze Erde ist, so lange es Welttheile giebt, welche Einöden und Wüsteneyen gleichen, gar nicht zu denken. Was sollen also diese Beyspiele beweisen? vermuthlich, daß es dem Ganzen durch eine übermässige Bevölkerung eben so ergehen werde, wie den Theilen, daß folglich auch dieses verfallen werde. — Ich will den ärgsten Fall annehmen, so laßt uns abwarten, bis wir so weit sind. Kommts auch wirklich, wie man zu erwarten scheint, auch dann zum Verfall, so ist doch so viel gewiß, daß der Mensch durch die zunehmende Vermehrung seines Geschlechts zu einer Stuffe von Cultur gelangt, zu welcher er sich ausserdem wohl schwerlich erhoben haben würde. Die Vermehrung unsers Geschlechts bleibt selbst im ärgsten Falle die Bedingung unsrer höchst. : irdischen Cultur.

läugnen kann, grosse Wirkungen hervor. Diese Wirkungen sind ihre Zwecke.

„Aber welche Zwecke sind dieß? Kann ein Uebel ein Zweck seyn? Ist nicht vielmehr jeder Zweck ein Gut, welches erreicht werden soll? Kann eine Vorstellung dieser Art die Seele eines Leidenden beruhigen? —„ Dieß scheint freylich nicht so. Aber man überzeuge sich nur, daß z. B. die durch unsre Krankheit hervorgebrachte

Dieß alles zu entwickeln, würde eine eigene weitläufige Abhandlung erfordern. Hier in Kürze kann nur so viel angeführt und als Thatsache nicht geläugnet werden: 1) daß wilde Völker nie zahlreich, und daß sie zu gleicher Zeit unwissend und dumm sind. Es ist 2) eben so sehr Thatsache, daß eine starke Entvölkerung eines vorher blühenden Landes immer eine Art von Barbarey begleitet. 3) Daß selbst in unsern Tagen eben die Länder und Reiche, welche, im Vergleich mit ihrem Flächeninnhalt, nur schwach bevölkert sind, an Cultur, gegen andere mehr bevölkerte Lande, auf eine höchst auffallende Art zurückstehen. Auch sind 4) zu allen Zeiten die Hauptstädte, in welchen sich immer verhältnißweise die größte Anzahl von Menschen befindet, die Pflanzschulen gewesen, in welchen alle Cultur entstanden, von wo aus sie sich auf die übrigen angrenzenden Theile verbreitet hat. — Man könnte einwenden: „die Cultur der Hauptstädte sey nicht die wahre„ — auch dieß mag seyn. Dafür soll auch die Welt nicht aufhören, so lang das Muster nicht stehen wird. Das Beste erscheint nie am ersten. Das Beste ist und wird immer das Lezte seyn; und dieses Lezte würde nie erfolgen, wenn nicht die Aftercultur die Bedürfnisse erzeugte, welche nothwendig sind, um uns aus unsrer Trägheit zu reissen und unsern Geist vorwärts zu treiben.

Wirkung noch eine weitere Wirkung erzeugt, und um dieser willen vorhergeht, und um dieser willen durch unser Kranksehn erzeugt wird. Man verfolge diese Reihe von Wirkungen, die immer Ursachen werden, bis auf einen gewissen Grad, und man wird und muß am Ende auf eine Wirkung und folglich auf einen Zweck stossen, welcher wohlthätig ist. Dieß ist eben der Fehler, dessen sich die Menschen unaufhörlich schuldig machen, daß sie immer bey einer Wirkung, wovon sie lebhaft afficirt werden, stehen bleiben, ohne zu bedenken, daß auch diese Wirkung eine weitere und diese abermal eine fernere hervorbringen müsse, und folglich ebenfalls einen Zweck habe. Was daher, nach gewissen nächsten und unmittelbaren Folgen zu urtheilen, ein Uebel scheinen muß, kann, kraft seiner entfernten Folgen, oder von einer andern Seite betrachtet, ein sehr grosses Gut seyn. Der Wanderer in der Fabel, welchem wir alle so sehr gleichen, war mit dem Sturme, der ihn seines Mantels berauben wollte und im Fortgehen hinderlich war, eben so unzufrieden, als wir es mit so vielen Ereignissen dieser Welt sind. Aber in der Folge, als er in den Wald kam, und eben dieser Sturm den auf ihn abgedrückten Pfeil eines Räubers abgewendet, — da fand er, was auch wir bey all unsern Leiden finden sollten, daß selbst der Sturm, daß selbst das Leiden nicht ohne Werth und Verdienst sind. In all diesen Fällen kommt alles auf den Gesichtspunkt an, und es wird sich immer finden, daß jeder, welcher über Schmerz und Uebel klagt (und dieß

thut niemand so sehr, als welchen der Schmerz und Uebel etwas Seltenes sind) daß, sage ich, jeder dieser Unzufriedenen nur gewisse nähere Wirkungen vor Augen hat. Wäre dieß so leicht gethan als gesagt, so würden alle Menschen weniger klagen. Aber, leider! selbst der Weiseste ist und bleibt immer ein Mensch. Indessen dient doch diese Vorstellungsart, einen Eindruck zu schwächen, welcher, so lang wir hier sind, nie ganz gehoben werden kann.

Die Theorie, daß alle Zwecke Wirkungen sind, stimmt auch mit dem Sprachgebrauch sehr genau überein, indem kein Zweck namhaft gemacht werden kann, welcher nicht entweder eine fortdauernde Wirkung wäre, wie z. B. das Sehen und Hören; oder eine Wirkung, welche erst in der Folge hervorgebracht werden soll. Und wirklich, wenn nicht alles Daseyn, sammt allen Arten desselben, ganz überflüssig und vergeblich seyn soll, wenn wir nicht annehmen wollen, daß es Wirkungen ohne Ursachen geben könne, so kann der Grund oder Zweck vom Daseyn aller Kräfte und Ursachen kein anderer seyn, als **der Gebrauch**, und folglich **die Uebung** und **Entwicklung dieser Kräfte**, als die Wirkungen, welche solchen Kräften und Naturen eigen sind, und durch sie nothwendig werden. Es soll auf diesem Wege durch sie als so viele Bedingungen etwas erfolgen, was noch nicht wirklich ist, was nur durch sie zur Wirklichkeit gelangen kann. Alle Kräften, Naturen und Ursachen scheinen daher wirk-

lich geworden zu seyn um ihrer Wirkungen willen. Und das Wirken ist der Grund, der Zweck, die Bestimmung vom Daseyn aller wirklichen Dinge. Sie sollen wirken; ihre vereinigten Wirkungen sollen ein Ganzes gestalten! sie sollen eine endliche, allgemeine, gemeinschaftliche Wirkung hervorbringen, welche den lezten und hinreichenden Grund vom Entstehen und Daseyn aller individuellen Wirksamkeit enthält: — eine Wirkung, welche der lezte Zweck aller besondern und individuellen Wirksamkeit ist. Dieß scheint so ausgemacht und anerkannt zu seyn, daß, wie wir in einer der vorhergehenden Abhandlungen bewiesen haben, die Wirklichkeit ihren Namen vom Wirken erhalten hat, daß alles Seyn und Wirken ein und dasselbe Ding sind. Denn nur insoferne wird ein gegebnes Ding von uns als ein wirkliches Ding betrachtet, als es Wirkungen hervorbringt, welche von uns bemerkt werden können. Gott und unsre Seele, so wie alle übersinnlichen Gründe der Erscheinungen, mögen nun entweder wirkliche Dinge, oder blosse Ideen und Vernunftwesen seyn, von deren objektivem Daseyn wir keine Gewißheit haben; so würden wir doch auf Vorstellungen dieser Art nie verfallen, wir würden nie von ihrer Wirklichkeit sprechen, wenn wir sie nicht als Kräfte dächten, welche Wirkungen entstehen machen, die unsern Sinnen nicht entgehen, deren Entstehung und Grund auf keine Art erklärt werden kann, welche gegen den Saz

des zureichenden Grundes gar keine Ursachen haben würden, wenn es keine übersinnliche Wesen und Ursachen geben sollte. Wir schliessen sogar in diesem Falle von ausserdem unmöglichen und unerklärbaren Wirkungen auf das nothwendige Daseyn gewisser Ursachen, und dieser Schluß ist nicht ohne Grund. Er ist wenigstens eben so gegründet und vernunftig, als derjenige, kraft dessen wir aus dem Daseyn bestimmter Ursachen Wirkungen vorher sehen und erwarten, welche zur Zeit, wo sie erwartet werden, eben so wenig als jene übersinnliche Ursachen in der Anschauung gegeben sind.*)

*) Man wird dagegen einwenden: „daß solche Wirkungen, wenigstens in der Folge, Gegenstände der Anschauung werden, daß die Verfinsterung, welche der Astronom verkündigt, in der Folge von den Sinnen bemerkt, und folglich die Realität einer solchen künftigen Wirkung durch den Augenschein gerechtfertigt werden kann:„ Dieß ist zwar sehr richtig und wahr. Aber der Schluß selbst bleibt doch immer derselbe. Es ist doch, kraft desselben, möglich, vermittelst der blossen Vernunft, zur Kenntniß solcher Gegenstände zu gelangen, welche unsern Sinnen zur Zeit, wo unsre Erkenntniß davon entsteht, unzugänglich sind, und dieß in eben dem Maaße, als der weniger Unterrichtete sich in der Folge nur durch die Anschauung überzeugt. Der Erfolg und die wirkliche Erscheinung bewirken dabey nichts weiter, als daß sie die Urtheile und Schlüsse der sich allein überlassenen Vernunft bestättigen und unterstützen. Sie beweisen, daß der Mann, ehe er den Erfolg selbst sahe, sich die Sache eben so richtig vorgestellt, als ich sie nun sehe. Wenn man daher, wie es den Anschein hat, nicht alle Gewißheit auf den Erfolg gründen will, so beweisen die Schlüsse der Vernunft das Daseyn übersinnlicher Ursachen eben so unumstößlich, als sie uns

Hier hätten wir nun einen Begrif von einem Zweck, welcher näher auf die Sache und den Gegenstand hinweißt. Wir wissen nun, daß

künftige Begebenheiten und Wirkungen mit der größten Zuversicht vorhersehen lassen. Oder man müßte einen hinreichenden Grund angeben: warum sich nur allein Wirkungen mit Gewißheit vorhersehen lassen, warum bey dem Schlusse auf das Daseyn der Ursachen aus den Wirkungen nicht ein gleiches gelten soll? „Weil wir in diesem leztern Falle über das Gebiet der Erfahrungen hinaus gehen!„ — Gut, so kann ich eben so wenig mit Gewißheit schliessen, daß in vergangenen Zeiten in dem kurz verflossenen Jahrhundert z. B. die Ursache eine Wirkung und die Wirkung eine Ursache gehabt habe; denn auch hier schliesse ich weiter als meine Erfahrungen reichen.

Man nimmt doch allgemein eine historische Gewißheit an, und doch sind alle Gegenstände und Vorfälle der ältern und selbst der neuern Welt für jeden, der kein Augenzeuge derselben ist, wahre übersinnliche Gegenstände. Wir würden aber dessen ungeachtet einen Menschen, welcher aus solchen Gründen die Wirklichkeit eines Cäsars oder Friedrichs II. oder das Daseyn der Chineser und Japaner, oder die Wirklichkeit einer Revolution in Frankreich läugnen wollte, eines offenbaren Mißbrauchs seiner Vernunft beschuldigen. Und warum dieß? Ist seine Art zu schliessen nicht ganz dieselbe? Was hat die historische Gewißheit vor jeder andern voraus — sie, die auf der keineswegs unerschütterlichen Voraussetzung beruht, daß es unmöglich so treffen könne, daß Menschen von so verschiedenem Interesse, Zeitalter und Nationen sich hätten zusammen bereden sollen, uns auf eine so übereinstimmende Art zu täuschen, daß ihre Erzählungen und Zeugnisse sich an uns bekanntgewordene eigene Erfahrungen und Fakta anreihen, und sogar als Ursachen und Gründe von dem, was unter unsern Augen geschieht, denken lassen? — Sie, welche uns von keiner wahren Nothwendigkeit sol-

wir Wirkungen vor Augen haben, so bald wir von Zwecken sprechen. Jede dieser Wirkungen denken wir uns als den Grund vom Daseyn einer Ur-

cher Ereignisse überzeugen kann? Sonderbar! der Schluß von Wirkungen auf eine Ursache, soll, weil die Ursache übersinnlich ist und ausser dem Gebiet der Erfahrung liegt, weniger beweisen und überzeugen, als der Schluß auf einen nicht minder übersinnlichen Gegenstand der Vorwelt, dessen ganzer Grund auf der Achtung beruht, welche wir für die Wahrhaftigkeit so vieler Menschen und so viele übereinstimmende Zeugnisse haben! Wollen wir aufrichtig verfahren, so muß man gestehen, daß wir auf die Schlüsse unsrer Vernunft sehr wenig vertrauen, daß in unsern Augen der Erfolg und die Thatsache das einzige Criterium ist, wodurch wir uns von der Wahrheit unsrer Vernunftschlüsse überzeugen. Die sinnliche Evidenz würde folglich die einzige seyn, und selbst geometrische Wahrheiten hätten keine andere Gewißheit. *Non credidero, nisi tetigero* scheint daher das Motto von dieser Art zu philosophiren zu seyn. Was ich weder sehe noch fühle, das ist nicht.

Gilt aber diese Art zu schliessen, so fallen alle Naturkräfte hinweg; so giebt es weder eine anziehende, noch eine magnetische und eben so wenig eine Schwerkraft. Denn auch diese, so wie alle Kräfte unsrer Seele, kennen wir nur aus ihren Wirkungen, sie selbst können nie Gegenstände unsrer Sinne seyn. Da nun der Schluß von sinnlichen Wirkungen auf übersinnliche Gegenstände und Ursachen nicht gelten soll, so giebt es beynahe gar keine Ursache der sinnlichen Erscheinungen, und alle Naturkräfte haben, gleich den Begriffen von Gott und einer vorstellenden Kraft, keine reelle Wirklichkeit. Alle Kräfte der Natur, die Vorstellungskraft mit eingeschlossen, sind sodann eben so transcendente Wesen, von deren Realität und Objektivität sich keine Vernunft überzeugen kann. So wie die Welt keine Ursache hat, so haben auch unsre Gedanken keine Ursache, und wenn ich auch eine

sache. Wir verstehen folglich unter Zweck jede Wirkung, welche den Grund vom Daseyn einer Ursache enthält. Da aber unzureichende Gründe,

Ursache, meiner eigenen Vorstellungen, meiner innern Empfindung zufolge, annehmen wollte, so kann ich doch bey andern nie eine ähnliche Kraft und Ursache voraussetzen, weil ich hier über das Gebiet der Erfahrung hinaus schliessen würde. Ja sogar alle untergeordneten physischen Ursachen, zu deren Kenntniß wir in der Folge, durch Hülfe der Sinne, wirklich gelangen können, würden, ehe sie von uns entdeckt werden, eben so wenig eine reelle Existenz haben.

Ferner, wenn die Anschauung in Zeit und Raum das einzige Criterium von der Wirklichkeit eines Gegenstandes ist, so hat ein Blindgebohrner ein vollkommenes Recht, das objektive Daseyn der Planeten sammt ihren Trabanten zu läugnen. Oder wie wollten wir ihm beweisen, daß es deren giebt? Daß sie uns in der Anschauung gegeben sind, kann nie ein Beweis für denjenigen seyn, welchem diese Anschauung mangelt. Es fragt sich nun: ob das Urtheil dieses Blindgebohrnen wahr oder falsch sey? — Ist es wahr; so muß entweder unser Urtheil falsch seyn, oder widersprechende Urtheile können wahr seyn, oder endlich, wenn sein Urtheil falsch ist, so kann etwas eine Wirklichkeit haben, ohne ein Gegenstand der Anschauung zu seyn, so sind Gott und alle übersinnliche Gegenstände für uns das, was alle Gegenstände des Gesichts für den Blindgebohrnen sind; wir erkennen ihre Wirklichkeit, gleich ihm, nur durch Hülfe der Vernunft, und ihr Daseyn ist von unsrer Vorstellungsart so unabhängig, als das Daseyn der Gestirne von unserm Gesichte und von unsern Augen. Oder wir müssen annehmen: daß alle Wirklichkeit in den Sinnen ist, daß diese die Schöpfer aller Gegenstände sind. Ausser den Sinnen hat sodann nichts eine Wirklichkeit, und selbst die Erscheinungen haben keine andere als eine ganz subjektive Existenz.

Gründe, wie wir oben gehört haben, keine wahren Gründe sind, so ist im strengern Sinne der Zweck der hinreichende Grund vom Daseyn einer Ursache. Dieser Zusatz verdient um so mehr bemerkt zu werden, als auf diese Art einer Menge von sonderbaren Einwürfen begegnet werden kann. Wollte man aber diesen Zusatz als überflüssig erklären, so bleibt auch dann noch jeder Zweck eine Wirkung. Ja! selbst in dem Falle, daß wir etwas zweckwidrig nennen, leuchtet allzeit eine Rücksicht auf eine Wirkung hervor. Denn wir nennen zweckwidrig, was die Wirkung, welche, kraft unsrer Erwartungen erfolgen sollte, aufhebt oder schwächt, was eine Wirkung hervorbringen würde, welche mit der, auf welche wir Rechnung machen, in einem wahren oder eingebildeten Widerspruch steht.

Wenn es nun die Wirkungen sind, welche den zureichenden Grund vom Daseyn der Ursachen enthalten, und aus dieser Ursache Zwecke heissen: so können wir ungescheut den Satz als allgemein aufstellen: daß kein Zweck gedacht werden kann, welcher nicht eine Wirkung wäre, daß folglich die Wirkungen die einzigen Gegenstände sind, auf welche dieser Begrif angewendet werden kann. Wollte daher jemand sich an dem Wort Zweck stossen, und um des Worts willen die Sache läugnen, so mag er sich desselben ganz enthalten. Der Name hebt nicht die Sache auf, und wir haben, was wir verlangen, wenn uns eingestanden wird,

daß es statt dessen, was wir gewöhnlich Zwecke nennen, Gründe vom Daseyn der Ursachen giebt, und daß die Wirkungen solche Gründe sind. Wer sich einmal überzeugt hat, daß alles einen hinreichenden Grund hat, kann diese Behauptung nicht widersprechen.

Wenn wir daher annehmen, etwas habe einen Zweck, so heißt dieß mit andern Worten: der Gegenstand oder die Naturerscheinung, welcher wir einen Zweck zuschreiben, bringe gewisse, ihr allein eigene, Wirkungen hervor; um dieser Wirkungen willen sey sie wirklich, indem solche ausserdem gar nicht erfolgen könnten. Ein solcher Gegenstand sey eine Ursache, welche nicht ohne alle Wirkung seyn könne. Aus dieser Ursache sey sein Daseyn weder unnütz noch zufällig. Und nun ist der ganze Streit, ob es Zwecke giebt, auf den einfachsten Ausdruck gebracht. Diese Frage verändert sich nun in eine andere, allen Menschen verständliche, weniger bestrittene Frage, in die Frage: ob es in dieser Weltordnung Gegenstände geben könne, welche gar keine Wirkungen hervorbringen, welche ganz überflüssig und zufällig sind? Der so sehr bestrittene Satz: daß alles einen Zweck hat, ist folglich im Grunde kein anderer, als der schon oben berührte: daß alles eine Folge hat, und ist mit diesem leztern identisch. Denn, wenn nichts ohne Folgen und Wirkungen ist, und

wenn alle Zwecke Wirkungen sind: so hat auch alles einen Zweck; und nur diejenigen Dinge können einen Zweck haben, welche Wirkungen hervorbringen, folglich Kräfte, Naturen, Ursachen, sammt allem, was als Ursache betrachtet werden kann, folglich auch Handlungen, indem auch diese als Gründe von weitern Handlungen angesehen werden können. Wollte daher jemand behaupten: daß etwas keinen Zweck habe; so würde er eben dadurch erklären, daß ein solcher Gegenstand, aus Mangel aller Folgen, in der gegenwärtigen Weltordnung völlig entbehrlich sey. Seiner Aeusserung zufolge bestimmt ein solcher Gegenstand andere Theile dieser Welt so wenig, als er von ihnen entgegen bestimmt wird; er steht mit keinem der übrigen Theile in einiger Verbindung, welches so viel sagen wollte, daß ein solcher Theil kein Theil derjenigen Welt sey, zu welcher er gehört. Welchen sonderbaren Sinn muß nun erst vollends die Behauptung erhalten: **daß nichts einen Zweck hat.**

Hat nichts einen Zweck: so ist alles ohne Ausnahme überflüssig und unnütz, nichts hat einen Werth. Dieß heißt sodann alle Wirkungen läugnen, und mit ihnen die ganze Natur sammt allen Kräften aufheben und vernichten. Auf eine ähnliche Folge führt die Behauptung, kraft welcher den Zwecken, als blossen Ideen ausser unsrer Vorstellungskraft, keine weitere Realität zugestanden wird. Denn kraft derselben, da alle Zwecke Wirkungen sind, müßten alle Wirkungen sammt

aller Wirksamkeit als Dinge angesehen werden, welche ebenfalls ausser unsrer Vorstellung keine Wirklichkeit haben. Wir sind es sodann, welche, gleich den Zwecken, alle Wirkungen und Ursachen in eine Welt denken, welche ohne Ursachen und Wirkungen eben so wenig eine Realität hat.

Bey dieser Beschaffenheit der Sachen kommt folglich alles darauf an, ob wir uns überzeugen können, daß in dieser Welt nichts unnütz sey, ob es uns in der Folge gelingen werde, zu beweisen, daß in der gegenwärtigen Weltordnung nichts ohne Folgen seyn könne. So viel läßt sich schon dermalen vorhersehen, daß sich die Anzahl der Gegner vermindern müsse, so bald die Zwecke aus diesem Gesichtspunkte betrachtet werden, indem die Zwecke gewisser Gegenstände von ungleich mehrern Menschen geläugnet oder bezweifelt werden, als die Wirkungen und Folgen. Dieß beweißt aber auch, daß der ganze Streit über die Zwecke einen Mißverstand zum Grund hat, und folglich genauer betrachtet, ein blosser Wortstreit ist. Es kommt daher nur darauf an, daß der Gegenstand des Streites in einen Gesichtspunkt gestellt werde, in welchem beide streitende Theile sich erkennen und zurecht finden. Zu diesem Ende bitte ich meine Leser, nicht zu vergessen, daß **alle Zwecke Wirkungen sind.** Sollten in der Folge Sätze vorkommen, welche auffallen oder unverständlich scheinen, so werden sie gewahr werden, daß sogleich alles Auffallende hinwegfallen wird, so bald sie sich, statt des mehr an-

stössigen Ausdrucks Zweck, des allen Menschen verständlichern Wortes Wirkung bedienen.

Sind nun die Zwecke Wirkungen, so können wir mit Zuversicht schliessen: daß die ganze Lehre von den Zwecken sich nach der Lehre von den Ursachen und Wirkungen richtet, und diese voraussetzt. Es lassen sich daher so viele Arten und Gattungen der Zwecke denken, als es Wirkungen giebt, welche den hinreichenden Grund vom Daseyn der Ursachen enthalten.

Diese Folge ist nicht die einzige. Wir können noch überdieß schliessen: daß sich unsre Kenntniß der Zwecke ganz genau nach dem Grad der Einsicht richtet, welche wir in die Caussalverbindung haben. Da nun diese Kenntniß bey allen Menschen noch sehr unvollständig und schwach ist; da wir sogar sehr viele Wirkungen aus ganz falschen Ursachen ableiten, und von gewissen Ursachen Wirkungen erwarten, welche einen ganz andern Grund haben, so kann noch zur Stunde unsre Kenntniß der Zwecke nicht anders als irrig und mangelhaft seyn. Nur in Fällen, wo der Zusammenhang zwischen Ursachen und Wirkungen unläugbar ist, liegt der Zweck allgemein vor Augen, und kann als solcher von unsrer Vernunft erkannt werden: diese urtheilt sodann, daß ein solches Ding in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge ganz überflüssig seyn würde, wenn es nicht solche Wirkungen hervorbrächte. Durch die Caussalverbindung belehrt

und gestärkt, kann eben diese Vernunft noch weiter urtheilen, daß eine solche Wirkung nie hätte erfolgen können, wenn eine andere Ursache vorhergegangen wäre. Aus beiden Vordersätzen zusammengenommen zieht sie nun den Schluß, diese gegebne Ursache sey um einer solchen Wirkung willen vorhanden; diese Wirkung sey der Zweck vom Daseyn einer solchen Ursache.

Da der Mensch in den frühern Jahren seines Lebens nur mit wenigen Wirkungen und noch weniger mit den Ursachen bekannt ist, oder die Wirkungen größtentheils aus falschen, zum Theil aus übernatürlichen Ursachen ableitet, so ist die Kenntniß der Zwecke das Resultat einer durch Erfahrung mehr ausgebildeten und reifer gewordenen Vernunft. Die Wilden, sammt allen Menschen, welche in der Cultur noch sehr weit zurückstehen, kennen daher nur wenige Zwecke. Dieß macht, daß so viele Gegenstände, welche den cultivirten Menschen so mächtig anziehen, für sie wenig oder gar kein Interesse haben. Aus eben diesem Grunde mußten die Peruaner, bey allem Ueberfluß der edlern Metalle, Gold und Silber weniger begehren, denn sie kannten die Wirkung nicht, welche dadurch hervorgebracht werden kann. Sie wußten nicht, daß diese Metalle fähig wären, alle tauschbare Dinge vorzustellen, daß sie auf diese Art der gemeinschaftliche Maaßstab von dem Werth aller Dinge werden, den Tausch erleichtern, und ihren Besitzer in Stande setzen, ungeheure Schätze zu häuffen, wodurch er nicht

allein Bedürfnisse aller Art befriedigen, sondern auch Menschen erkaufen und über sie gebieten kann. In den Zeiten, wo der Mensch, mit Vorbeygehung aller Mittelursachen, die meisten Wirkungen der Wirkung höherer, seinen Sinnen unzugänglicher, Naturen zuschreibt; wo jede schädliche Wirkung von ihm als ein unmittelbares Strafgericht einer erzürnten Gottheit angesehen wird; wo man von Gespenstern und magischen Einwirkungen träumt, den Einfluß der Gestirne auf das Glück oder Unglück der Menschen berechnet, wo der Aberglauben aller Art sich der meisten Menschen bemächtigt hatte — in solchen Zeiten konnte man wahrlich sehr wenige Zwecke kennen, und selbst das, was man davon wußte, konnte nicht anders als irrig seyn. Selbst in den Zeiten, wo der wissenschaftliche Geist erwacht, können Hypothesen und falsche Systeme die Vernunft von Erforschung mancher Zwecke zurückhalten und verhindern. So z. B. wenn die dunkeln Vorstellungen der Seele geläugnet und gar nicht in Anschlag gebracht werden, wenn alle Wirkungen der Seele überhaupt, statt der durch alle vorhergegangene Wirkungen und Vorstellungen modificirten Kraft der Seele zugeschrieben werden, muß freylich so mancher Zustand, so manche Stimmung unsers Geistes als zwecklos und zufällig erscheinen. Da muß es freylich das Ansehen gewinnen, als ob die meisten unsrer Entschlüsse und Begierden aus freyem Antriebe ohne weitere bestimmende Gründe entstanden wären.

Erst lernt der Mensch, durch Hülfe der Erfahrung, gewisse Wirkungen kennen; zu diesen Wirkungen träumt er sich in der Folge Ursachen. Die Kenntniß der eigentlichen Ursachen ist einer längern Erfahrung und höhern Ausbildung vorbehalten. Aber die Kenntniß der Wirkungen muß immer vorhergehen. So wie der Mensch mit den Wirkungen der Natur bekannter wird, lernt er auch den Werth oder Unwerth der Dinge kennen. Diese Kenntniß modificirt seinen Geist: dadurch bildet und erweitert sich sein Begehrungsvermögen, er lernt neue Bedürfnisse kennen, und fängt an, thätiger zu werden und aus seinem Schlummer zu erwachen. In dem Maaße, als die Menschen durch verwickeltere Lagen und Umstände mit mehrern Wirkungen bekannt werden, als sie folglich mehrere Gegenstände begehren oder verabscheuen lernen, als die Güter und Uebel einander zu widersprechen scheinen, wird der Mensch zwar in Stande gesezt, Dinge, welche er in einer eingeschränktern Lage bey minderer Erfahrung als zwecklos betrachten mußte, als Dinge zu betrachten, welche um eines Zweckes willen vorhanden sind: aber eben dadurch, daß wir mehrere, daß wir nähere und entferntere, mittelbare und unmittelbare Wirkungen kennen lernen, daß sich von demselben Gegenstande so verschiedene, zum Theil widersprechende Gesichtspunkte darstellen, collidiren auch die Zwecke, und es ist eine neue Erfahrung nothwendig, um zu wissen, wie in solchen Fällen die Ausnahme mit dem größten Vortheile gemacht werden könne. Der Weg, auf

welchem wir zum Ziel wollen, wird folglich irrsamer und verschlungener. Dieß dauert so lange, bis wir anfangen, zwischen Zwecken und Zwecken zu unterscheiden, und zu diesem Ende sie unter einander zu ordnen. Man muß aber viele Zwecke kennen, und aus dieser Ursache sehr viel erfahren haben, ehe man die wichtigsten Glieder dieser grossen Reihe kennen, ehe man einsehen lernt, welches Glied in der grossen Kette den Vorzug verdient, ehe man die Wirkung kennen und vermuthen kann, zu welcher sich so viele andere als Mittel verhalten. Der Irrthum ist folglich unvermeidlich, und nur die Erfahrungen und Rathschläge derer, welche durch eigene langwierige Verwirrungen klug geworden, würden im Stande seyn, uns alle Irrwege zu ersparen, wenn der Mensch weise genug wäre, aus dem Schaden seiner Vorgänger Nutzen und Vortheil zu ziehen.

Auf diese Art läßt sich sehr gut erklären: warum größtentheils ein hoher Grad von Sittenlosigkeit und Verkehrtheit im Handeln im Gefolge einer höhern Cultur erscheint. Sie entsteht durch die Verschiedenheit der Gesichtspunkte, durch die Menge vorstell- und erreichbarer Zwecke, durch die so mögliche Verwechslung der höhern mit den niedrigern Zwecken. Hier ist zwar Irrthum, aber selbst dieser Irrthum ist der zuverlässigste Beweis, daß Menschen, welche so irren, auf einer höhern Stuffe der Cultur stehen. Denn es giebt Fehler, welche kein Wilder begehen kann, und jede Stuffe der Cultur hat ihre eigene Feh-

ler und Irrthümer, welche das Menschengeschlecht in seinem Fortgange zur Vollendung nothwendig als so viele Bedingungen durchlaufen muß. Es ist schon sehr viel gewonnen, daß die Menschen auf der Stuffe stehen, durch welche solche Fehler nothwendig werden. Sie sind immer dem Ziele näher als der Wilde, dessen Geist roh und unentwickelt ist, als der Mensch, welcher in einer Geisttödenden Unthätigkeit dahin lebt.

Das System von Zwecken hat also bey jedem Menschen seinen Anfang. Die erste Erfahrung einer Wirkung ist die Grundlage, auf welcher sich alle spätere Weisheit gründen und entwickeln soll. Mit dem Zuwachs von Jahren fangen wir an, klüger und weiser zu werden. Die Weisheit kann daher nie die Tugend der Wilden, oder junger unerfahrner Menschen seyn; sie äussert sich, und selbst da nur selten, im Alter bey Menschen, welche sehr viel erfahren haben, welche bald am Ende ihrer irdischen Laufbahn stehen und des Irrens müde sind. Sie ist das Eigenthum solcher Menschen, welche entweder durch die Lehren oder Schicksale anderer klug geworden, oder selbst erfahren haben, daß keiner der von ihnen eingeschlagenen, dem Anschein nach, kürzern Wege so gut zum Ziel führt, als derjenige, auf welchen sie nun vielleicht aus der Ursache wandeln, weil kein anderer übrig bleibt. Hier ist also nichts, was angebohren wäre. Selbst der Begrif von einem Zwecke ist erworben. Das System von Zwecken ist daher in seiner ersten

Anlage bey jedem Menschen unmerklich. Es ist aber einer Erweiterung und Ausbildung fähig, und seine Grundlage ist empyrisch; denn es beruht auf der Kenntniß der Wirkungen, auf der Erfahrung, welche Wirkungen mit unsern Wünschen und Begierden am besten übereinstimmen. Die Wirkungen sammt ihren Verhältnissen zu unserm Trieb nach Glückseligkeit sind daher die Elemente und Bedingungen, ohne welche sich keine Zwecke denken lassen. Zu diesem Ende müssen die Physik und Naturgeschichte, eine tiefere Kenntniß unsrer Seele, sammt einem höhern Weltgebrauch, der Teleologie die Hände bieten, indem sie neue Wirkuugen entdecken, und ihre Ursachen erforschen. Besondere müssen die Wirkungen entdeckt werden, welche durch unsre Kräfte und durch unsre Handlungen hervorgebracht werden; welche Folgen eine gewisse Denkart, eine gewisse Ideenreihe hat. Diese können uns allein belehren und überzeugen, daß keine einzige unsrer Kräfte, ja sogar keine unsrer Vorstellungen überflüssig und zufällig ist, daß ein gewisses Betragen nothwendig und sogar Pflicht ist. Aber diese Wirkungen lernen und erfahren wir durch den Weltgebrauch und Umgang mit vielen und verschiedenen Menschen, oder wie kann ein Mensch, ohne sich durch den Umgang gebildet zu haben, wissen, was andern gefällt oder mißfällt? Wie kann er nach dem Beyfall streben, und alles Mißfallen zu vermeiden suchen, ohne vorher die wohlthätigen Wirkungen des einen und die Nachtheile des andern erfahren zu haben? Wie kann er sich

folglich, ohne alle vorhergegangene fremde oder eigene Erfahrung, zur Freundlichkeit, Artigkeit, zur Mässigung seiner Forderungen und Ansprüche und zu allen übrigen gesellschaftlichen Tugenden entschliessen? Denn alle Dinge, deren Wirkungen uns gänzlich unbekannt sind, haben für uns kein Interesse, werden von uns weder begehrt noch verabscheut, und sind daher eben diejenigen, welche von uns als zwecklos betrachtet werden. Dieß alles beweißt, daß sich unsre Kenntniß von den Zwecken nach der Einsicht richtet, welche wir von den Wirkungen haben.

Es läßt sich sogar behaupten: ein Mensch würde die Zwecke der Dinge in dem Maaße läugnen, als er unwissend ist, oder welches einerley ist, als er wenig erfahren hat. Denn was ist alle Unwissenheit anders als Mangel von Erfahrung? So betrachten wir z. B. sehr viele Naturerscheinungen als Crocodile, und andere schädliche Dinge und Ereignisse als Erdbeben und Vulkane, oder gewisse Naturspiele als die Mißgeburten und Androgynen, oder todgebohrne Kinder, als Erscheinungen, welche keinen Zweck haben, weil sie entweder gar keine oder nur schädliche Wirkungen hervorbringen, weil wir uns nicht überzeugen können, daß selbst eine schädliche Wirkung nicht weniger ein Zweck sey. Wir glauben folglich, daß der Zusammenhang des Ganzen dadurch nicht nur allein nicht leiden, sondern sogar besser seyn würde, wenn solche gleichgültige oder schädliche Gegenstände gar nicht vorhanden wä-

ren. Aber wir bedenken dabey nicht, daß jedes wirkliche Ding in unendlichen Verhältnissen steht, welche dadurch leiden und aufgehoben würden, daß solche Gegenstände nicht weiter vorhanden sind. Die Wirkungen solcher Dinge können nie im Allgemeinen angegeben werden; was im Allgemeinen unnütz und überflüssig scheint, kann in concreten und individuellen Fällen von den größten Folgen seyn.

Ueberhaupt wird die Kenntniß der Zwecke um so irrsamer und schwerer, je specieller und unmittelbarer die Wirkungen sind. Wir kennen daher eigentlich nur allgemeine Zwecke, oder solche, wo die Wirkungen, vermittelst analogischer Schlüsse, vorhergesehen und entdeckt werden können. Denn solche Zwecke beruhen auf allgemeinen Wirkungen, folglich auf solchen, welche häufiger vorkommen, weil ihre Ursachen allenthalben vorhanden sind, wie z. B. das Sehen des Auges, das Brennen des Feuers. Selbst von allgemeinen Zwecken, von den Zwecken der Gattungen und der Arten sind uns nur einige bekannt geworden. So kennen wir den eigentlichen Zweck oder den hinreichenden Grund vom Daseyn gewisser Gattungen der Thiere als der Elephanten, Crocodile, Schmetterlinge ꝛc. noch zur Stunde nicht. Wir glauben daher auch, obgleich mit Unrecht, diese Welt würde dieselbige bleiben, wenn keine dieser Thierarten vorhanden wäre. Dieser Glaube wird sich so lang erhalten, bis wir eine Wirkung entdecken, welche sich auf die übrigen Theile der

Welt verbreitet, wodurch sodann ihr Daseyn nothwendig wird. Individuelle und unmittelbare Wirkungen und Zwecke im Gegentheil lassen sich noch schwerer vorhersehen. Denn da die Ursache solcher Wirkungen nur einmal vorhanden ist, so reichen keine analogischen Schlüsse zu, um ihre Erscheinung zu bestimmen. Individuelle Wirkungen sind noch überdieß Folgen individueller, durchaus bestimmter Ursachen. Solche Ursachen sind aber zu zusammengesezt, als daß wir im Stande wären, sie in ihre einfachsten Bestandtheile aufzulösen. Da wir folglich auf diese Art nie die ganze Ursache, sondern nur einen sehr kleinen Theil derselben erkennen, so ist es unmöglich, die ganze Wirkung vorherzusehen. Unser Urtheil über solche Wirkungen und Zwecke wird daher immer sehr viel irriges und einseitiges enthalten, und da unmöglich alle Bedingungen so individueller Ereignisse von uns in Anschlag gebracht werden können, so werden unsre gründlichsten und vernünftigsten Erwartungen aus sehr weisen Absichten des Schöpfers doch noch immer getäuscht werden. Es wird immer heissen: *Homo proponit, Deus disponit.* Und die Ursache liegt vor Augen. Dieß alles gilt vorzüglich von Thatsachen, von Handlungen der Menschen, von allen historischen Begebenheiten. Jede derselben ist ganz individuell. Von den meisten derselben, vorzüglich von den kleinern, welche doch, wie die Erfahrung mehr denn einmal bewiesen hat, nicht selten der entfernte Grund der größten Begebenheiten werden, nehmen wir entweder gar keinen

Zweck an, oder wir bleiben bey einer Wirkung stehen, welche weder die gröſste noch lezte ist. Nachdem nun die Wirkung, bey welcher wir verweilen, näher oder entfernter ist, nachdem sie sich auf einen engern oder weitern Kreis der Menschen verbreitet, nachdem wir sie in Beziehung auf uns oder auf andere Menschen, auf einen bestimmten Staat oder das ganze Menschengeschlecht betrachten; so erscheint auch jede Thatsache in einer andern Gestalt, und eben daher bald zwecklos, bald zweckmässig, bald zweckwidrig. Daher die verschiedenen Urtheile und Aeusserungen verschiedener Menschen über einen und denselben Vorfall.

Bey dieser Schwierigkeit, den Erfolg individueller Begebenheiten vorherzusehen, bleibt also für uns, um ihren Zweck mit Gewiſsheit und Genauigkeit zu erkennen, um zu wissen, warum und wozu sie erfolgen, kein anderes zuverlässiges Criterium übrig als — der Erfolg selbst. Wir können nicht eher wissen, was der Zweck einer solchen Begebenheit sey, als bis wir eine oder mehrere ihrer Folgen vor Augen haben. Das, was dadurch entsteht, war Zweck; ein anderes Merkmal, welches zuverlässiger wäre, sucht unser Verstand vergebens. Eine solche Kenntniſs der Zwecke scheint freylich wenig Weisheit zu verrathen, und solche Entdeckungen lassen sich, wie es scheint, ohne grosse Anstrengung unsrer Vernunft machen. Indessen ist es nun einmal so und nicht anders. Und selbst, so leicht auch dieser

Weg scheint, um zur Kenntniß der Zwecke zu gelangen, so giebt es doch wenige Menschen, welche sich dessen bedienen, vielleicht aus der Ursache, weil dieses Mittel zu natürlich und einfach ist. Wer sich daher nicht damit begnügen will, der zeige uns einen andern Weg, worauf wir besser und näher zur Kenntniß der Zwecke gelangen. — Oder soll der Erfolg nicht zu gleicher Zeit der Zweck seyn? — Wir hätten also gar nichts bewiesen, indem wir gezeigt haben, daß alle Zwecke Wirkungen sind? Ist es nicht die Wirkung, welche den hinreichenden Grund vom Daseyn ihrer Ursache enthält? Ist diese Begebenheit keine Ursache dieser Wirkung? und heißt der Grund vom Daseyn einer Ursache nicht Zweck?

Wenn daher der Erfolg und die Wirkungen gewisser Begebenheiten uns allein belehren können, warum und wozu sie erfolgen oder vorhergehen: so werden die folgenden Jahrhunderte die Zwecke unsrer Tagesgeschichte mit grösserer Gewißheit bestimmen, und zuverlässiger wissen als wir, unter deren Augen sie erfolgen. Ausserdem, daß sie diese Vorfälle als unpartheyische Zuschauer, welche dabey nichts zu verliehren und eben so wenig zu gewinnen haben, kaltblütiger beurtheilen, liegt diesen unsern Nachkommen eine lange Reihe sehr specieller, durch ihre Anzahl merklich gewordener Wirkungen vor Augen, welche wir in der Zeit, wo der Grund dazu gelegt wurde, weder selbst erfahren noch vorhersehen konnten. Dafür wissen auch

auch wir die Folgen solcher Begebenheiten, welche sich vor Jahrhunderten, ehe wir waren, ereignet haben. Wir wissen z. B. nunmehr die wahren Folgen und eben dadurch die Zwecke der Kreutzzüge, welche kein Zeitgenosse sich vorstellen konnte. Auf gleiche Art werden nur die kommenden Jahrhunderte sich durch die That überzeugen können, daß der Saamen der Zwietracht, der Empörung, der Anarchie, des Mißtrauens und des endlosen Unglückes, welches sich in unsern Tagen beynahe über die ganze Erde verbreitet hat, eine segensvolle Quelle von Folgen ist, welche das Menschengeschlecht seiner endlichen Bestimmung näher bringen. Sie werden einsehen, daß alles Glück und aller Wohlstand ihrer Zeiten nur unter dieser Bedingung erscheinen konnte. Was wir gegenwärtig, weil wir die Folgen nicht kennen, als ein sehr grosses Uebel betrachten, muß ihnen, welche alle Folgen vor Augen haben, eben so sehr als eine Wohlthat erscheinen, als wir dermalen die Zerstörungen der einwandernden Hunnen, Gothen und Longobarden, die Thorheiten der Kreutzfahrer, die durch die Reformation entstandenen, anhaltenden, verderblichen Kriege, segnen, und zu unserm Nachtheil vermissen würden.

Wir können zwar auch schon gegenwärtig, wenn wir der Vernunft mehr als den Leidenschaften gehorchen wollen, solche allgemeine künftige Wirkungen aus allgemeinen und analogischen Gründen vermuthen und vorhersehen. Wir können sogar im Allgemeinen beweisen, daß es dereinst so

kommen müsse. Aber es übersteigt unsre Kräfte, und es ist keinem Erdensohne gegeben, die Art und Weise und die Wege zu bestimmen, wie und durch welche dieß alles geschehen wird. Die Auflösung dieser grossen Aufgabe ist nur allein der Zeit vorbehalten. Jeder kommende Tag ist für jeden, welcher lesen kann, ein mehr verständlicher Commentar. Jeder dieser Tage enthält eine Erklärung des Tages, welcher zunächst vorhergieng. Jeder Tag, welcher folgt, sezt durch seine ihm eigene Wirkungen und Begebenheiten, der Erläuterung des Vorhergehenden etwas bey, und bringt mehr Sinn in den Text. Aber nur das Ende, nur die lezte aller Wirkungen giebt die totale Uebersicht und den vollen, ganz befriedigenden Aufschluß. Diese allein sezt uns in Stande, das Ganze sowohl als jeden seiner Theile aus seinem wahren Gesichtspunkt, seine Nothwendig- und Zweckmässigkeit zu erkennen. Bis dahin bleibt alles einem ewigen Streit und Zweifel unterworfen, nicht aus der Ursache, als ob es hierüber an sich weder Wahrheit noch Gewißheit gäbe, sondern weil der Mensch keinen dieser Gegenstände aus dem Gesichtspunkte betrachtet, aus welchen sie betrachtet werden müssen, wenn in seinen Vorstellungen allgemeine Wahrheit und Gewißheit seyn soll. So lang also unsre Erkenntniß nicht total, sondern einseitig ist, müssen wir uns entweder mit der Erwartung des Erfolgs, oder mit allgemeinen und analogischen Schlüssen begnügen und auf diese vertrauen. Wir müssen von der Welt als

von Gottes Werk eben so weise und behutsam urtheilen, als Sokrates von den Werken des Heraklitus, indem er sagte: was ich davon verstanden habe, gefällt mir (hat einen Zweck) und ich glaube, das Uebrige würde mir nicht weniger gefallen, wenn ich es nur verstände. Genug also, daß wir wenigstens im Allgemeinen beweisen, und mit voller Ueberzeugung einsehen können, daß alles einen Zweck haben muß. Daraus ergiebt sich die zu unsrer Beruhigung so wesentliche Folge: daß auch jeder besondere Vorfall nicht ohne Zweck sey.

Wir wissen nun, daß alle Zwecke Wirkungen, daß die Wirkungen die einzigen Gegenstände sind, auf welche der Begrif von einem Zwecke passend und anwendbar ist. Durch diese Entdeckung ist zwar unsre Untersuchung sehr erleichtert, aber auf keine Art vollendet. Denn da der Gegenstand aller Absichten ebenfalls eine Wirkung ist, so würden wir, wenn sich dieser Gegenstand nicht noch kennbarer darstellen und bestimmen liesse, die Absichten von den eigentlichen Zwecken nie unterscheiden können. Unsre Kenntniß von der Natur der Zwecke würde daher noch immer ungewiß und schwankend seyn. Zu diesem Ende muß der Satz: daß alle Zwecke Wirkungen seyen, durch die Entscheidung einer andern verwandten Frage noch weiter berichtigt werden. Es entsteht daher die Frage: ob, gleichwie alle

Zwecke Wirkungen sind, auch im Gegentheil alle Wirkungen Zwecke seyen? Da wir oben bemerkt haben, daß nur diejenigen Wirkungen Zwecke heissen, welche den hinreichenden Grund vom Daseyn einer Ursache enthalten, so entdecken wir schon gegenwärtig Wirkungen, welche keine Zwecke sind. Dieß beweißt, daß diese Frage keine Schul- oder blos spekulative Frage ist; diese Einschränkung erweckt vielmehr den gerechten Verdacht, als ob sie nicht die einzige wäre. Es fragt sich daher: welche Wirkungen verdienen, Zwecke zu heissen? welche nicht?

Es giebt gegenwärtige und vergangene Wirkungen. Es giebt auch Wirkungen, welche noch nicht erfolgt sind. Keine gegenwärtige oder vergangene Wirkung kann im eigentlichen Sinne Zweck heissen. Denn da jeder Zweck sowohl als jede Absicht ein Ziel ist, welches erst erreicht werden soll, so können beide keine andere als Wirkungen seyn, welche erst erfolgen sollen. Gegenwärtige und vergangene Wirkungen waren Zwecke, zur Zeit, da sie noch erwartet wurden. Nun da sie wirklich geworden, sind durch sie selbst Folgen und Wirkungen entstanden. Dieß macht, daß sie nach Erscheinung ihrer Folgen mehr als Ursachen betrachtet werden müssen; und da alle Ursachen Mittel sind, so sind auch alle diese ehemaligen Zwecke durch den Lauf der Zeit Mittel geworden. Werden daher gegen-

wärtige oder vergangene Wirkungen von uns als Zwecke angesehen, so ist dieß ein Mißbrauch des Worts, welcher höchstens beweißt, daß wir uns in solchen Fällen in die Zeiten versetzen, wo sie noch nicht erfolgt waren. Wir denken sie als werdend, oder bey gegenwärtigen Wirkungen, wie z. B. beym Sehen des Auges, muß die Wirkung, wenn sie Zweck heissen soll, von der Art seyn, daß sie fortdauert und wiederholt werden kann, wie dieß bey allen allgemeinen Wirkungen der eigentliche Fall ist. Daß aber die Zukunft das eigene Gebiet der Zwecke und der Absichten sey, erhellt auch daraus, daß beide die ausschliessenden Gegenstände unsrer Begierden sind. Nun lebt aber selbst der sinnlichste Mensch mehr in der Zukunft als im Gegenwärtigen. Denn aus einer befriedigten Begierde entstehen hundert andere neue Begierden, und der Mensch, welcher nichts mehr zu begehren, welcher folglich keine weitere Wirkungen vorhersehen könnte, würde, so viel sich dermalen einsehen läßt, alle Thätigkeit des Geistes verliehren, und daher wahrhaft unglücklich seyn. Dieß beweißt, wie wesentlich jedem Menschen die Vorstellung von Zukunft zu seiner Entwicklung und Glückseligkeit sey. Diese Begierden nun zielen sämmtlich dahin ab, etwas wirklich zu machen, was noch nicht wirklich ist. Ja! selbst in dem Falle, daß unsre Begierden auf die Fortdauer eines gegenwärtigen angenehmen Zustandes gehen; selbst in diesem Falle ist doch die Fortdauer, die wir verlangen, etwas, das noch unvollendet ist und erst werden soll: denn wir wünschen,

diesen Zustand auch in Augenblicken zu geniessen, welche noch nicht wirklich sind. Die Zukunft ist folglich der Punkt, gegen welchen alle Geistesthätigkeit gravitirt. Was immer die Vorstellung von Zukunft erschüttert oder schwächt, ist für unsre Geistesthätigkeit gefährlich. Diese Vorstellung kann daher nie genug ausgebildet und erweitert werden.

Wirkungen, welche noch nicht erfolgt sind, lassen sich noch weiter unterscheiden. Dieser neue Unterschied ist sogar in der gegenwärtigen Sache sehr entscheidend. Wir müssen dabey vor andern auf die Wirkungen Rücksicht nehmen, welche aus den Handlungen der Menschen entstehen. Diese sind es, welche in der Lehre von den Zwecken durch die daraus entstehende Verwechslung der Absichten mit den Zwecken einige Verwirrung und Dunkelheit verursachen. Der Faden unsrer Untersuchung muß daher einen eigenen Gang nehmen, und vorzüglich dahin gelenkt werden, daß der Unterschied zwischen Absichten und Zwecken auffallend und einleuchtend werde.

Wer immer handelt, will durch seine Handlung eine Wirkung hervorbringen. Er betrachtet daher eine solche Wirkung als etwas, das erfolgen kann, d. h. er betrachtet sie als **möglich**. Nur ein Thor kann unmögliche Wirkungen hervorbringen wollen. Er allein kann fragen:

Pourquoi suis-je en un point réserré par le tems?
Mes jours devraient aller par dela vingt mille ans;
Ma taille pour le moins dut avoir cent coudées.
D'où vient, que je ne puis plus prompt que mes Idées,
Voyager dans la lune et réformer son cours?

Und selbst in dem Falle, daß er Berge versetzen wollte, selbst in diesem Falle muß er aus Irrthum oder Unwissenheit sich mit der Möglichkeit solcher unmöglichen Wirkungen täuschen. Unmögliche Wirkungen, welche als solche erkennt werden, können daher in keinem Falle als Zwecke angesehen werden.

Es kann uns aber eine Wirkung als möglich erscheinen, daraus folgt noch nicht, daß sie erscheinen werde. So z. B. stellt sich jede Parthey den Ausgang des gegenwärtigen Krieges so vor, wie sie ihn wünscht. Dieser Wunsch versichert aber den wirklichen Erfolg nicht. Für uns, die wir das Ganze nicht übersehen, die wir so wenig mit allen wirkenden vorbereitenden Ursachen bekannt sind, scheint freylich das eine so möglich als das andere. Es läßt sich folglich bey einer so beschränkten Einsicht das eine so gut als das andere wünschen. Nun sollten wir aber bedenken, daß in der gegenwärtigen Weltordnung eine solche Verkettung von Ursachen und Wirkungen ist, wie sie in keiner andern gefunden wird. Was daher an sich oder in einer andern Verkettung der Ursachen sehr möglich ist, kann in der gegenwärtigen Welt bey solchen vorhergegangenen Ursachen und unter solchen begleitenden Umständen in Hinsicht auf eine solche Finalwirkung sehr wohl unmöglich seyn, und daher eben so wenig erfolgen, als ob die Sache an sich unmöglich wäre. Wer daher eine Wirkung begehrt, welche er blos als möglich betrachtet, lebt noch immer in einer mar-

ternden Ungewißheit, ob diese Wirkung auch erscheinen werde. Fehlen uns für den wirklichen Erfolg alle nähere Gründe, erkennen wir nichts weiter als eine Möglichkeit im Allgemeinen, so wird kein Mensch eine solche Wirkung hervorbringen wollen. Es müssen also, wenn der Mensch für gewisse Wirkungen thätig werden soll, noch andere Gründe vorhanden seyn, welche den erwünschten Erfolg wahrscheinlicher machen als sein Gegentheil. Von solchen Wirkungen sagen wir sodann, daß wir sie erwarten. Wirkungen, welche von uns erwartet werden, sind in unsern Augen etwas mehr als möglich. Sie halten das Mittel zwischen möglichen und künftigen Ereignissen. Sie sind mehr als die erstern, sie sind aber auch weniger als die leztern. Wenn uns also eine Wirkung zu wirklichen Handlungen und Anstalten zu ihrer Hervorbringung bestimmen soll, so müssen wir sie, weil Gewißheit sehr selten ist, aus subjektiven für uns glaubwürdigen und wahrscheinlichen Gründen erwarten können, und nur diejenigen Menschen, deren Geist zu gewissen Erwartungen gestimmt und modificirt ist, können und werden so handeln. Jeder andere, welcher die entgegengesezte Wirkung erwartet, wird auf eine entgegengesezte Art handeln.

Hätten wir über die Erscheinung oder das Aussenbleiben der Wirkungen volle Gewißheit, so würde kein Mensch Wirkungen hervorbringen wollen, von welchen er, kraft unsrer Voraus-

setzung, überzeugt ist, daß sie zu keiner Zeit erfolgen können: diese Gewißheit würde allen unsern Begierden und Handlungen diejenige Richtung geben, welche sie haben sollten; unsre Thätigkeit würde auf diesem Wege kein Hinderniß finden; wir ständen folglich am Ziele unsrer Untersuchung, und alle weitere Eintheilung der Wirkungen würde überflüssig und ohne Nutzen seyn.

Da wir aber, wo nicht für alle, doch wenigstens für die mehrsten unsrer Erwartungen nur wahrscheinliche Gründe haben, da sich Grade der Wahrscheinlichkeit nach Verschiedenheit der Gesichtspunkte denken lassen, und dem einen höchstwahrscheinlich dünken kann, was ein anderer als unmöglich betrachtet, so kann es nicht anders geschehen, als daß unsre Erwartungen sehr häufig getäuscht werden, und so viele unerfüllte Wünsche setzen immer einen sehr grossen Vorrath von irrigen Kenntnissen und Vorstellungen voraus. — Ein Beweis, daß die Aufklärung so wenig schädlich ist, daß sie sich vielmehr als ausschliessende Bedingung zur Erfüllung unsrer Wünsche und Glückseligkeit verhält.

Es lassen sich daher alle von uns erwartete Wirkungen noch weiter unterscheiden. Denn wir bemerken, daß von den Wirkungen, welche wir erwarten, einige **in der That erfolgen**, andere aber **unterbleiben**. Beide kommen darinn überein, daß sie bestimmende Gründe unsrer Handlungen werden können und nicht selten mit gleicher Heftigkeit begehrt werden. Da die erste

dieser Wirkungen **wahre**, die andere im Gegentheil **eingebildete** Wirkungen sind, da die Zwecke sich, wie wir oben gehört haben, ganz genau nach der Verschiedenheit der Wirkungen richten, so stossen wir hier auf Zwecke, welche **wahr**, und auf andere, welche **eingebildet** sind. Da hier die eigentliche Grenzscheide zwischen Absichten und Zwecken ist, so kann ich hoffen, daß man es nicht als eine Ausschweifung betrachten werde, wenn ich hier in etwas verweile. Ich werde zu diesem Ende diese Eintheilung durch passende Beyspiele erläutern. Ich werde ihren Grund erforschen, und die grossen Folgen entwickeln, welche aus der Vorstellung **eingebildeter Wirkungen und Zwecke** entstehen. Dann erst werde ich die fernern Eigenschaften aufsuchen, welche eine Wirkung zum eigentlichen Zweck machen.

In der physischen Welt kommen Beyspiele, welche hieher gehören, seltener vor. Dort sind die Gesetze, nach welchen die Begebenheiten erfolgen, sichtbarer und zum Theil genauer bestimmt. Da folglich, kraft derselben, die Unmöglichkeit eines Erfolgs leichter eingesehen werden kann, so ist die Schwierigkeit geringer, und die Verirrungen sind seltener. Niemand zweifelt daher, daß ein Stein aus der Luft fallen, und das Feuer brennen werde. Auch kommt niemand auf den Einfall, ein Haus oder eine Vestung in die Luft zu bauen, obgleich der innere Grund, aus wel-

chem solche Wirkungen entstehen, oder unmöglich sind, größtentheils verborgen ist.

Nicht so verhält es sich in der moralischen Welt, wenn von Handlungen der Menschen die Rede ist. Hier hat die Einbildungskraft, diese Närrin vom Hause, (*la folle du logis*) wie sie Mallebranche sehr passend nennt, einen ungeheuern Spielraum aus der Ursache, weil unsre Handlungen als zufällig angesehen werden. Und selbst im Falle, daß wir uns von ihrer Nothwendigkeit überzeugt hätten, so ist doch der Fall nicht selten, daß wir eine Nothwendigkeit träumen, wo keine ist. Wir können uns einbilden, gewisse Wirkungen müßten erfolgen, weil wir uns die Umstände denken, nicht, wie sie wirklich sind, sondern wie sie seyn müßten, wenn die von uns erwarteten Wirkungen erfolgen sollten. Wenn ich z. B. in dem uns Schriftstellern gewöhnlichen und zum Theil verzeihlichen Wahn stehe, meine gegenwärtige Schrift werde alle Gegner der Finalursachen eines bessern belehren; mit ihrer Erscheinung werde aller Streit über diesen Gegenstand aufhören; so erwarte ich etwas, was unter den Umständen, wie ich mir die Welt und die Stimmung meiner Zeitgenossen denke, nicht unmöglich, sondern sogar nothwendig wäre, wenn diese Umstände sich in der That so verhielten, wie ich sie mir denke. Ich kann also, kraft solcher Prämissen, nicht anders denken, als der Zweck oder die Wirkung von der Erscheinung meines Buchs werde der von so vielen Schrift-

stellern berechnete und sehnlichst erwartete allgemeine Frieden in der philosophischen Welt seyn. Nun zeigt sich aber in der Folge, daß dieses Buch nicht einmal gelesen wird, daß folglich der Innhalt des Buchs entweder für niemand ein Interesse hat, oder daß die, welche ein solcher Innhalt interessiren könnte, schon in der Sache Parthey geführt haben, und keine weitere Belehrung verlangen, daß ein Beweis sehr einleuchtend seyn muß, wenn er im Stande seyn soll, einem Menschen das zu demüthigende Geständniß, daß er sich geirrt und in seinem Urtheil übereilt habe, so leicht abzunöthigen, und zur Sinnesänderung zu vermögen. Meine Eigenliebe hat daher eine Wirkung geträumt, indem sie falsche Ursachen vorausgesezt, und die wahren gar nicht in Anschlag gebracht hat. Dieß macht, daß die Nothwendigkeit der von mir erwarteten Wirkung ausser mir kein anderer Mensch gewahr werden kann; daß man der Schriftsteller, welche solche Erwartungen hegen, in seinem Herzen lacht, daß aus dieser Ursache, die so sehnlich verlangte Wirkung nie erfolgt. Da aber in dieser Welt nichts ohne Folgen ist, so wird dessen ungeachtet die Erscheinung meiner Schrift nicht ganz ohne alle Folgen seyn. Es wird deren sogar mehrere und verschiedene geben. Nur werden diese Folgen von einer andern Art seyn, als ich sie berechnet und erwartet habe. Einige derselben werde ich gar nicht erfahren. Aus den Folgen aber, mit welchen ich bekannt werde, werde ich einsehen, was kein Mensch, er sey Schrift-

steller oder nicht, oft genug erfahren kann, daß wir uns etwas als Wirkung und folglich als Zweck denken können, was weder Wirkung noch Zweck ist, wovon oft das Gegentheil Zweck ist. Diesem Schicksale ist der Kluge wie der Einfältige unterworfen, nur der lezte häufiger als der Erste. Beide täuschen sich in ihren Erwartungen, und sie unterscheiden sich nur durch weniger oder mehr. Hier kommt alles auf den Grad von Wahrscheinlichkeit an, mit welchem sich gewisse Wirkungen erwarten lassen. Diese Wahrscheinlichkeit vermindert sich, je individueller die Erfolge sind. In den meisten dieser Fälle muß es uns genügen, daß die Unmöglichkeit des Erfolgs nicht bewiesen werden kann, daß einige vernünftige Gründe vorhanden sind, welche uns zu gewissen Erwartungen berechtigen. Von dieser Art sind die Gegenstände unsrer meisten Wünsche und Begierden. Wer nur begehren wollte, was gewiß erfolgen wird, würde nie oder selten zum Handeln kommen.

So erwarteten die Kreutzfahrer nichts gewisser als die Eroberung von Palästina, und Philipp II. hegte ähnliche Erwartungen, als er seine unüberwindliche Flotte ausrüstete. Für den Erfolg stritten in beiden Fällen einige sehr wahrscheinliche Gründe, und doch entsprach der wirkliche Erfolg keiner von diesen Erwartungen. Beide zu erobernde Länder blieben in den Händen ihrer ehemaligen Besitzer. Nicht viel besser verhält es sich mit unsern Entwürfen zur Ver-

besserung der Welt, zur Aufklärung, zur Verbreitung einer höhern Sittlichkeit. Diese scheitern beynahe alle, und es erfolgt sehr wenig von dem, was wir wollten, aus der Ursache, weil wir heute schon wollen, was vielleicht nur nach Jahrhunderten möglich ist. *)

*) Welch ein sonderbares und widersprechendes Ding würde aus dieser Welt werden, wenn sie in der That werden sollte, was jeder von uns daraus gestalten will. Wer von uns glaubt nicht, daß die Welt besser seyn könnte? Wo ist der Mensch, welcher nicht aus der gegenwärtigen Ordnung der Dinge einige Gegenstände, die ein anderer vortreflich findet, hinausschaffen, und dafür andere an die Stelle setzen will, welche nach dem Urtheil anderer Menschen mehr schaden als nützen würden?

C'est dommage Garo, que tu n'es point entré
Au conseil de celui, que preche ton curé,
Tout en eut été mieux.

La Fontaine.

Es ist also sehr gut, daß Gott und die Natur hier durchgreiffen, und sich unsrer als Werkzeuge, und selbst unsrer Thorheiten als so vieler Mittel bedienen, um den einzigen möglichen Zusammenhang zu gründen. Es ist sehr gut, daß, so lang wir nicht denken können, andere statt unserer denken, um unsre Schritte zu leiten. Es ist gut, daß die Welt, unabhängig von der Afterweisheit der Menschen, sich, so zu sagen, selbst macht. Wir, die wir nur für uns oder den kleinen Kreis, in welchem wir leben, denken und besorgt sind; wir, die wir nur Aufklärung und Wohlstand der übrigen Menschen wollen, um als die Urheber derselben angestaunt und bewundert zu werden, — wir wollen gerade zum Ziel, und verlangen die Wirkung, noch ehe die Ursache vorhanden ist. Die Natur, welche weiter, welche für alle ohne Ausnahme sorgt, hat mehr Rücksichten zu nehmen, mehr in Anschlag zu bringen, damit kein Theil verkürzt werde. Sie macht daher scheinbare Umwege. Aber diese Umwege sind

Auch unsre gemässigtern häußlichen Wünsche kommen eben so selten zu Stande. Sogar bey unsern vernünftigsten Erwartungen finden wir uns mehr denn einmal getäuscht. Wir

für den, der das Ganze will, der geradeste und einzige Weg zum Ziel. Sie scheint rückwärts zu gehen, indem sie vorrückt. Sie scheint einen unnöthigen Aufwand zu machen, indem sie die höchstmögliche Sparsamkeit beobachtet. Sie scheint sogar an ihrer eigenen Zerstörung zu arbeiten, und eine allgemeine Finsterniß, Barbarey und Sittenlosigkeit zu begünstigen, indem sie auf die Sittlichkeit und höchstmögliche Entwicklung unsrer Kräfte arbeitet. Sie läßt z. B. *Herculanum* und *Pompeji* durch Feuerströme bedecken, um sie nach Verlauf von 17 Jahrhunderten zur Belehrung und zum Erstaunen der Menschen wieder erscheinen zu lassen. Wir, die wir nur auf die nächsten und unmittelbaren Folgen sehen, schreyen hier über Verfall, Zwecklosigkeit und Uebel. Man könnte hier, gleich jenem egyptischen Priester, mit Recht ruffen: *O Athenienser! wie lange werdet ihr noch Kinder bleiben!* O Menschen! wie lange werdet ihr so einseitig und kurzsichtig urtheilen! — In dem Wahne, als obs nun um Vernunft und Menschenrechte vollends geschehen wäre, eilen wir, so viel möglich, zu Hülfe, und versuchen es, angetrieben durch gegenwärtige Bedürfnisse, *dem Ganzen, von welchem wir unsre Richtung erhalten*, eine andere Richtung zu geben. Wir entwerfen zu diesem Ende wohlgemeinte Plane zur Verbesserung der Welt, jeder nach seiner Art und nach seinen Begriffen. Wir strengen sogar, gereizt durch die gegenwärtigen Mängel, unsre Kräfte an, diese Plane geltend zu machen. Daß sie gelingen möchten, ist unser Wunsch, und wenn ich mich so ausdrücken darf, unser Zweck. Aber ungleich öfter ist es Zweck der Natur, daß sie mißlingen. Dieß erweckt von unsrer Seite Klagen, und veranlaßt eine allgemeine Unzufriedenheit und Murren über das vorgebliche und unheilbare Verderben der Welt. Dieses lezte ist so unvernünftig, als

heirathen z. B. um Erben und Kinder zu erhalten. Wir erziehen unsre Kinder in der gerechten Erwartung, daß sie dereinst ihr eigenes sowohl

unsre Theilnahme vernünftig war. Wir vergessen, indem wir klagen, daß, wenn es uns, wie wir vorgeben, blos um den Nutzen zu thun wäre, wir diesen Zweck durch das Mißlingen unsrer Plane eben sowohl erreichen. Denn wir nutzen durch dieses Mißlingen der Welt wirklich und zwar auf die einzige Art, welche in dieser Weltordnung möglich ist, und nur unser Ehrgeitz und unsre Eigenliebe werden durch dieses Mißlingen gekränkt. Wir sollten wissen, daß die Einrichtung der Natur geschehen läßt, oder vielmehr durch eine lange Reihe vorhergehender Ursachen mit sich bringt, daß wir Plane erreichen wollen, welche nicht anders als mißlingen können, weil dieses Mißlingen das einzige Mittel ist, um Bedürfnisse zu gründen, und dadurch unsre Kräfte zu Handlungen zu reitzen, und Wirkungen hervorzubringen, welche gewirkt und hervorgebracht werden müssen, wenn der Grund zu den Veränderungen gelegt werden soll, deren Erscheinung um noch fernerer Wirkungen, um einer lezten Wirkung, um der Wirkung willen nothwendig ist, welche wir thörichterweise verlangen, ehe noch ihre Ursache gesezt ist. Denn wenn wir auch durch unsre vergeblichen Entwürfe nicht erhalten, was unser Ehrgeitz will, so hat doch auch selbst das Mißlingen seine Folgen. Es erfolgt selbst dadurch eine andere Wirkung, weil nichts ohne Wirkung seyn kann. Es erfolgt zuverlässig in jedem Falle etwas, und dieser Erfolg ist, wie wir hören werden, der Zweck, um dessentwillen in der Reihe der Weltbegebenheiten solche Ursachen und Bedingungen vorhergehen, warum wir Menschen so sonderbare Dinge verlangen, Dinge, welche gar nicht in Erfüllung kommen können.

sowohl als ihres Mitmenschen Glück machen, uns selbst aber Ehre, Freude und Vergnügen verursachen sollen:

Nos animorum
Impulsu, et coeca magnaque cupidine ducti,
Conjugium petimus, partumque uxoris.

Diese Wirkungen erwarten wir, und weil uns zu vernünftige Gründe zu solchen Erwartungen berechtigen, so rechnen wir auf ihre wirkliche Erscheinung:

At illis (superis)
Notum, qui pueri, qualisve futura sit uxor.

Und auch hier lehrt, leider! die Erfahrung, daß selbst in billigen Dingen unsre Wünsche nicht allzeit in Erfüllung gehen. Was können wir folglich von Wünschen erwarten, welche offenbar thöricht sind? Kurz, wir stossen von allen Seiten auf unerfüllte Wünsche, weil der Gegenstand, auf welchen sie gerichtet sind, keine andere als eingebildete Wirkungen sind.

Dieß alles ist Thatsache, und insoferne wäre unsre Eintheilung von wahren und eingebildeten Wirkungen durch Beyspiele aus der Erfahrung hinlänglich bewiesen. Dem Weltweisen liegt es ob, solche Thatsachen zu prüfen, und ihre Gründe zu erforschen. Es fragt sich daher: wo liegt der Grund, daß unsre Erwartungen so häufig getäuscht werden? woher kommt es, daß wir Dinge erwarten, welche nie erfolgen?

Dieser Grund liegt in **uns selbst.** Er liegt in den **nothwendigen** Schranken unsrer Vernunft, in den kurzsichtigen und einseitigen Vorstellungen, welche wir von dieser Welt haben. Er liegt auch **in der Welt,** in dem Umfange und der Grösse dieses Gegenstandes. Er liegt in der Welt, insofern als diese Einseitigkeit und Schranken durch die Anordnung des Ganzen nothwendig werden, insoferne die Reihe der Weltbegebenheiten auf diese einzige Art, wie sie wirklich geordnet ist, nur unter der Bedingung und Voraussetzung, daß wir sehr einseitige Vorstellung von der Welt haben, erfolgen kann. Er liegt in der **Natur eines endlichen Wesens,** welches nur stuffenweise zu dem gelangen kann, was es seiner Anlage und Natur nach werden kann. Er liegt im **Zweck der Welt, in der Finalwirkung,** welche nicht anders erreicht werden kann, welche die beste aller möglichen Wirkungen ist. Er liegt **endlich in der Natur Gottes** als eines höchst vollkommnen Wesens, welches keine andere als die beste Wirkung wollen, und folglich keine andere als diese Ordnung der Dinge hervorbringen konnte.

Könnten wir Menschen den ungeheuern Weltplan im Ganzen sowohl als in all seinen Theilen vollkommen und deutlich übersehen, so würden und müßten wir gewahr werden, was, kraft desselben, möglich oder unmöglich ist, und da kein Mensch etwas begehren kann, dessen Unmöglichkeit ihm vor Augen liegt, so würden alle

Irrwege hinwegfallen und unser Begehrungsvermögen würde die gehörige Richtung erhalten. Wir würden einsehen, daß alle eingebildete Wirkungen unmögliche Wirkungen sind; wir würden nichts begehren, was, kraft der einmal festgesezten Ordnung der Dinge, gar nicht erfolgen kann. Auf diese Art würden alle unsre Wünsche in Erfüllung gehen, unsre Erwartungen würden ohne Ausnahme befriedigt werden, und aller Unterschied zwischen wahren und eingebildeten Wirkungen würde ganz und gar hinwegfallen. Wir würden keinen Wunsch äussern, dessen Gegenstand ein anderer als eine Naturwirkung wäre, und zwischen dem Lauf der Natur und unsern Wünschen würde aller Streit und aller Widerspruch aufhören.

Diese Einsicht ist aber vor dem Erfolg schlechterdings unmöglich. Denn wir würden auf diese Art eine Reihe von Begebenheiten, und folglich eine Weltordnung gewahr werden, welche eben dadurch, daß wir sie übersehen, gar nicht zu Stande kommen kann. Wir würden, kraft unsrer Uebersicht, in dieser Ordnung selbst unsre Thorheiten und Irrthümer als Mittel und Bedingungen entdecken. Wir würden einsehen, daß wir nothwendig so thörichterweise handeln und begehren müssen. Diese Handlungsweise ist aber nur durch den Mangel von Uebersicht des Ganzen möglich, welche durch unsre höhere Einsicht gehoben wird. Wir könnten folglich nicht mehr so handeln, wie die Weltordnung, welche wir gewahr werden, erfordert. Wir würden vernünf-

tiger begehren und handeln, als der Gang von der Weltentwicklung erfordert. Dadurch, als durch so viele neue Ursachen, würden andere Wirkungen und sogar eine ganz andere Weltordnung entstehen; und wenn diese Weltordnung die einzige ist, welche uns zu unserm Ziel führt, so würde eine höhere und frühere Uebersicht des Ganzen uns von unserm Ziele entfernen, und statt uns, wie wir glauben, zu nützen, sogar schaden:

On voit bien, que l'Erreur a son merite.

Da nun diese Einsicht von dem Erfolg, und, so lang wir hier unten sind, keinem Menschen gegeben, ja sogar unmöglich ist, so kennt jeder von uns die Welt nur nach einzelnen Theilen, und, was noch mehr zur Sache thut, jeder kennt deren andere. Aus diesen uns bekannt gewordenen Bruchstücken sezt nun jeder seine eigene Welt zusammen, oder vielmehr nach den Grundsätzen und Begriffen, welche jeder von seinen Erfahrungen abgesondert hat, träumt sich jeder eine seiner eingeschränkten Ideenreihe, und seinem eben so beschränkten Gesichtspunkt angemessene Welt; und da immer bey allem Streit über die Weltordnung Einseitigkeit gegen Einseitigkeit streitet, da kein Mensch seine Ideenreihe durchaus mit der eines andern verwechseln und sich vollkommen hineindenken und versetzen kann, so ist auch schlechterdings unmöglich, daß einer der streitenden Theile den andern überzeuge, und beweise, daß seine Vorstellungsart die wahre und bessere sey. Auf diesen Gesichtspunkt bezieht nun jeder alles, heißt gut, was

damit übereinstimmt, und verwirft alles, was dagegen streitet, als bös, und kann sich mit andern in seinen Urtheilen über das, was gut oder bös ist, eben so wenig vereinigen. Ja sogar in dem Wahne, als ob seine geträumte Welt die bessere wäre, glaubt er, daß Dinge, welche in seinem eingebildeten Zusammenhange möglich und sogar nothwendig sind, auch in der wirklichen Welt eben so leicht zu Stande gebracht werden können. Er will sie daher auch wirklich hervorbringen, und macht folglich Entwürfe, welche auf Wirkungen gehen, die keine Naturwirkungen und aus eben diesem Grunde nur eingebildet sind. Er legt seine Wirkungen, worauf er arbeitet, aus Kurzsichtigkeit der Natur unter. Seine Zwecke sind daher größtentheils nur eingebildete Zwecke, weil die Wirkungen eingebildet sind; der Grund ihrer Wirklichkeit liegt in einer ihm allein eigenen Ideenreihe, und nur der, welcher eine so einseitige Vorstellung von der Welt hat, kann so begehren, solche Entwürfe machen, und so handeln.

Il croit pouvoir donner des secousses au monde;
Il fait trembler l'Etna, dont il est oppressé.
L'Etna sur lui rétombe, il en est terrassé.

Diese Einrichtung ist vortreflich. Nichts ist zweckmässiger als diese Einbildungen und Träume. Ohne sie würden wir eine andere und schlechtere Welt haben. Denn, da alles einen Grund hat, so muß es auch einen hinreichenden

Grund geben, warum und wozu wir einen so eingeschränkten Gesichtspunkt haben:

Nos destins sont d'un homme, et nos voeux sont d'un Dieu.

Warum und wozu dieser anscheinende Widerspruch in unsrer Natur? welcher ist der Grund? — Dieser ist abermals kein anderer als: **die Wirkungen, welche nur unter dieser Voraussetzung und Bedingung erfolgen können, damit eine Finalwirkung entstehe, welche die gegenwärtige Welt zu dieser individuellen einzigen und besten Welt macht.** Denn alle Handlungen der Menschen gehören doch unstreitig als so viele Theile zu diesem Ganzen, welches wir Welt nennen, und verhalten sich, wegen des allgemeinen Zusammenhanges, zu allen übrigen als Gründe oder Folgen. Nun handeln wir aber so, weil wir solche Begriffe und Vorstellungen vom Guten und vom Bösen haben. Diese Begriffe selbst sind Folgen von unsrer einseitigen und kurzsichtigen Vorstellungsart. Würden wir andere Begriffe haben, so müßten andere Ursachen vorausgehen, und wir würden auch zuverlässig auf eine andere Art handeln. Dadurch würden, wie wir kurz vorher bewiesen haben, auch andere Wirkungen erfolgen, als in der gegenwärtigen Welt erscheinen. Diese Welt würde folglich aufhören, das zu seyn, was sie ist. Wir hätten eine andere Welt, weil ein anderer Zusammenhang entstehen würde, und dieser entstände

dadurch, daß unsre Handlungen andere Gründe hätten und andere Folgen hervorbrächten. Wenn es also nothwendig war, daß nur diese gegenwärtige Welt wirklich geworden, und wenn unsre Handlungen Bestandtheile dieser Welt seyn sollten, so mußten durchaus die Bedingungen gesezt werden und vorhergehen, unter welchen solche Handlungen möglich sind. Wenn nun die Schranken unsrer Erkenntniß Einseitigkeit, Kurzsichtigkeit, Irrthum, Leidenschaft, Unwissenheit, Verhärtung ꝛc. solche Bedingungen sind, welche sich als ausschliessende Mittel zu solchen Handlungen verhalten: so sind alle diese Mängel in dieser Welt zweckmässig und nothwendig: so ist es nothwendig, daß wir in unsrer Erkenntniß gegenwärtig nicht weiter sind: es ist nothwendig, daß wir heute so und nicht besser denken, damit wir morgen solche Wirkungen hervorbringen können: so würde ein höherer Grad von Cultur für den gegenwärtigen Augenblick alles verderben, und selbst das Beste würde nicht das Beste, sondern schädlich und Uebel seyn. Es ist nothwendig, daß der Mensch keine vollkommne Uebersicht der Welt habe, daß er sich eine Welt träume, darüber streite, sich mit andern über seine Meinungen nicht so bald vergleichen könne, daß er falsche Erwartungen hege, und erfüllen wolle. Dadurch, und dadurch ganz allein wird der gegenwärtige Zusammenhang gegründet und der Saamen für die künftigen Ereignisse ausgestreut. Unter dieser Bedingung kann erfolgen, was noch weiter geschehen soll. Dadurch erhält

der Mensch die Gründe, welche ihn zu gewissen, in dieser Weltordnung nothwendigen Handlungen bestimmen.*)

---

*) Hier wäre nun eine zweite Lobrede auf Unwissenheit und Irrthum. Die Einwürfe, welche dagegen gemacht werden können, habe ich schon zum Theil in einer der vorhergehenden Anmerkungen beantwortet. Ich gehe noch weiter: ich behaupte sogar, daß auch die Unsittlichkeit und das Laster in dieser Weltordnung nicht minder nothwendig und zweckmässig sind; daß es weder gleichgültig noch willkührlich sey, welches Temperament, welcher Charakter und welche Geistesstimmung insbesondere jedem einzelnen Menschen zu Theil geworden. Die Folge, daß durch eine solche Lehre eine totale Gleichgültigkeit gegen Tugend und Laster sammt einem Hang zur Unthätigkeit hervorgebracht werde, fürchte und scheue ich nicht. Es mag immerhin Menschen geben, bey welchen die eine oder die andere dieser Wirkungen entsteht. Es wird auch deren geben, bey welchen weder die eine noch die andere dieser Folgen erscheint. Es wird andere geben, bey welchen diese Folge ein vorübergehender Einfall ist, der nie zu Thaten kommt. Es wird vielleicht einige geben, welche einige Zeit darnach handeln und unthätig bleiben, aber diese Unthätigkeit wird von keiner Dauer seyn, und es giebt Aufforderungen genug, welche sich späterhin zur Thätigkeit reitzen werden. Sollte es aber auch wirklich Menschen geben, welche diese Lehre so sehr mißbrauchen, so giebt es auch deren, welche die Lehre von Unsterblichkeit mißbrauchen. Es sind immer Menschen, bey welchen sich schon ein Vorrath von combussibler dazu passender Materie gesammelt hat, welche ich nicht erzeugt habe. Es sind Menschen, welche nach der Weltordnung auf diese Gelegenheit harren, um in bösen Handlungen den Grund zu Wirkungen zu legen, welche in ihren spätern Folgen wohlthätig und gut sind. Dafür wird es andere geben, welche durch diese Lehre

Es giebt also wahre und eingebildete Wirkungen. Aber eingebildete Wirkungen sind keine Zwecke. Denn Zwecke sind, wie wir oben bewiesen haben, zureichende Gründe vom Daseyn

erweckt und angetrieben werden, besser zu handeln, als sie ausserdem gehandelt haben würden. Ueberhaupt da hier ganz allein vom Cosmischen Werth der oben genannten Dinge die Rede ist, so sehe ich nicht ein, was hier wahrhaft befremden kann. Unwissenheit, Irrthum, Unsittlichkeit und Laster sind doch einmal in dieser Welt vorhanden. Dieß beweisen unsre Klagen sammt unserm Bestreben, diese Mängel zu vermindern. Es läßt sich nicht läugnen, daß sie Folgen und zwar grosse Folgen hervorbringen, daß keine dieser Folgen erscheinen könnte, wenn nicht solche bösartige Ursachen vorhanden wären. Da aber alles einen hinreichenden Grund seines Daseyns hat, so muß es doch wahrlich auch einen ähnlichen Grund geben, warum und wozu die Unsittlichkeit so herrschend ist? warum und wozu ein Mensch solche Eigenschaften sammt einem solchen Charakter erhalten hat? Wenn das Daseyn der Unsittlichkeit schon ein Greuel ist, so würde dieser Greuel noch ärger seyn, wenn die Unsittlichkeit ohne allen Grund oder um der Unsittlichkeit willen vorhanden wäre. Und eben dieß würde die Folge seyn, wenn die von mir aufgestellte Theorie falsch wäre. Es ist also ohne Zweifel trostreicher und ermunternder für den Tugendhaften, wenn er überzeugt wird, daß die Tugend und Sittlichkeit so fest gegründet, ein so wesentlicher Bestandtheil der Welt sind, daß wie die Finsterniß zum Licht, der Irrthum zur Wahrheit, so auch am Ende sogar die Unsittlichkeit zur Tugend und Sittlichkeit führen. Giebt es nun einen hinreichenden Grund, wozu die Unsittlichkeit wirklich ist, so ist sie nothwendig, und dieser Grund ist kein anderer als die Wirkungen, welche durch unsittliche Handlungen hervorgebracht werden, welche von der Art sind, daß sie bey jedem, selbst bey dem Lasterhaften, am Ende das dringendste Bedürfniß nach einer höhern Sittlichkeit

der Ursachen, von der Wirklichkeit desselben. Was aber weder ist, noch seyn wird, kann so wenig der Grund vom Daseyn einer reellen Ursache seyn, als ein Mensch, welcher nie wirklich

erwecken, und durch den Contrast einen Werth erhöhen, welchen wir ohne Unsittlichkeit gar nie erkannt haben würden. Es mag also daraus folgen, was da will; diese Lehre ist eine logische Folge höherer unumstößlicher Wahrheiten; wer sie mißbrauchen kann, würde auch andere Lehren, welche unschädlicher scheinen, eben so wohl mißbraucht haben.

Zu diesem allen liegt der Beweis in der Geschichte. Es liessen sich zu diesem Behelf sehr viele Beyspiele anführen. Aber keine Beyspiele aus der Erfahrung der ältern und neuern Zeiten werden so viel beweisen, als die, welche jeder aus seinem eigenen Leben, aus der Geschichte seines Herzens, aus dem Kreise, in welchem er lebt, aus dem Gange, welchen die Entwicklung seines eigenen Geistes genommen, aus den Schicksalen, welche er selbst erfahren, aus den Wirkungen, welche jeder, kraft seines Charakters, seiner Leidenschaften, kraft seiner jedesmaligen Einsicht hervorgebracht hat, in grosser Menge ausheben kann, wenn er Beobachter genug ist, um die Gänge seines Herzens zu verfolgen, und aus der Wirkung die Ursache, so wie aus der Ursache die Wirkung, herauszudenken. Hier in solchen Fällen müßten wir finden, wie sehr eine Vorstellung, eine Begierde, eine Handlung aus der andern entsteht; wie nothwendig ein solcher Zustand vorhergehen mußte, wenn ein anderer späterer entstehen sollte. Alles, was bey dieser Untersuchung vorkommen oder zur Erläuterung dienen kann, ist aus dem Kreise unsrer eigenen Erfahrungen genommen. Wir sind zum Theil die Triebfedern, die Augenzeugen, die Theilnehmer, Mitwisser und Urheber von allem, was in uns vorgeht. Hier ist es folglich möglich, die meisten und feinsten der mitwirkenden Ursachen zu erforschen. Hier kann der Mensch, wo nicht an die Quelle zurück gehen, doch den Faden seiner Ent-

gewesen, der Vater eines lebenden Kindes seyn kann. Eine blos mögliche oder eingebildete Wirkung kann uns zwar, wie wir gehört haben, zu Handlungen eben so wohl bestimmen, als eine

wicklung durch eine sehr lange Reihe aufwärts verfolgen.

Nicht so bey der Geschichte von Dingen, welche ausser uns vorgehen. Hier beruht alles, was wir nicht selbst erfahren haben, auf dem Zeugniß anderer Menschen. Diese haben aufgezeichnet, was, so gut und so viel sie davon wußten, oder aufzeichnen wollten, sie konnten sich selbst hintergehen, oder von andern hintergangen werden. Es kann also in diesem Falle, wo die Vordersätze so wenig berichtigt sind, sehr leicht geschehen, daß unsre Resultate entweder aus irrigen Vordersätzen folgen, oder auf blossen Vermuthungen beruhen. Wie zu diesem Endzweck aus der Geschichte ein Faktum ausgehoben wird, da ist sogleich des Zweifelns und Einwendens kein Ende. Man läugnet sogar den Zusammenhang in den Begebenheiten der Welt, und man beschuldigt uns, als ob wir es wären, welche allen Zusammenhang hineindenken. Dabey bleibt jedes Faktum, welches zum Beweis angeführt werden soll, ein einzelnes abgerissenes Stück, das sich aus sehr verschiedenen Gesichtspunkten betrachten läßt, dessen lezte Gründe und Ursachen niemand erforschen und verfolgen kann, weil der lezte Grund immer in der ersten und ursprünglichen Lage der Welt enthalten ist, zu welcher kein endlicher Geist sich hinaufschwingen kann. Wollen wir von der andern Seite zu den Folgen einer Thatsache hinabsteigen, so ist keine Geschichte, selbst die Geschichte des heutigen Tages, selbst die Geschichte der kommenden Jahrhunderte ein Ganzes, welches schon geschlossen oder vollendet wäre, wo alle Folgen aufhören. Denn die Folgen von jeder Begebenheit der Vorwelt dauern noch heut zu Tage fort, und sie werden sich als Gründe zur entferntesten Zukunft verhalten. Sie können unmöglich bis auf ihre lezte Wirkung verfolgt, und in dieser

Wirkung, deren Erscheinung als zuverlässig betrachtet werden kann; sie kann daher der hinreichende Grund werden, warum wir so handeln: ein solcher hinreichender Grund heißt aber Ab-

Ordnung von Folge zu Folge abgeleitet werden. Es bleiben daher nothwendig Lücken, aus deren jeder ein Anschein von Zufälligkeit hervorleuchtet, und das Verhältniß, in welchem eine Begebenheit durch ihre Mittelfolgen mit der lezten Wirkung steht, kann daher keinem Menschen anschaulich gemacht, und der Grund gezeigt werden, warum alle diese Begebenheiten vorhergehen, und an dieser Stelle, und nur zu dieser Zeit erscheinen können und müssen. Dadurch, daß wir die Folgen eines Vorfalls nicht bis an ihr Ende, sondern nur bis auf eine bestimmte Folge vorhersehen können, erhalten alle Thatsachen aus der Geschichte einen unvertilgbaren Anstrich von Zufälligkeit. Niemand kann sich überzeugen, daß ein solches Faktum sammt seinen Folgen nothwendig sey: denn wir sehen die Nothwendigkeit der Folge nicht ein, bey welcher wir in der Reihe stehen bleiben. Diese kann nur aus den weitern Wirkungen dieser Wirkung, bey welcher wir verweilen, begreiflich gemacht werden. Niemand läßt sich daher bereden, daß ein solches Faktum Zweck sey, oder einen Zweck habe.

Dieß ist der Grund, warum ich mich, während dieses ganzen Werkes, so viel möglich enthalten habe, zur Bestättigung meiner Lehrsätze Beyspiele aus der Geschichte anzuführen. Denn ich habe vorhergesehen, daß ich dadurch niemand überzeugen, daß ich Einwürfe zu widerlegen hätte, deren ich keinen zur wahren Befriedigung meiner Leser widerlegen könnte. Doch, um nichts unversucht zu lassen, soll auch davon die Probe gemacht werden. Da aber bey kleinen Thatsachen die Ungewißheit grösser, und folglich des Widerlegens kein Ende seyn würde, so soll das Faktum, auf welches ich mich beruffen werde, von der Art seyn, daß es in der Weltgeschichte Epoche macht, indem es Folgen

sicht, nicht Zweck, und eben dieß unterscheidet, wie wir bald hören, vorzüglich die Absichten von den Zwecken, daß der Gegenstand des erstern jede Wirkung seyn kann, sie sey eingebildet oder

veranlaßt hat, welche nicht versteckt, und von Niemand widersprochen werden können. Ich beruffe mich auf eine Thatsache, welche drey volle Jahrhunderte hindurch die Veranlassung und entfernte Ursache der blutigsten Kriege und Schlachten geworden, die politische Lage aller Länder, und die Verhältnisse ganzer Welttheile verändert hat, und selbst in den laufenden Zeiten seine Folgen noch ununterbrochen äussert. — Wenn dieses Faktum, wie sich vorhersehen läßt, meinen Hauptsatz zur vollen Befriedigung meiner Leser nicht beweisen sollte, so mag es wenigstens beweisen, daß alle Beyspiele aus der Geschichte in der Lehre von den Zwecken eine sehr schwache beweisende Kraft haben. — Und dieß wird es, wie ich hoffe, um so gewisser beweisen.

Dieses Faktum ist die Erblosigkeit (eine reiche Quelle von Begebenheiten und Folgen aller Art, welche dessen ungeachtet wenig in Ausschlag und noch weniger als zweckmässig betrachtet wird.) Es ist, sage ich, die Erblosigkeit Carl des Kühnen, Herzogs von Burgund, welcher im Jahre 1477 ohne männliche Erben verstorben. Ich lege meinen Lesern zur gefälligen Beantwortung und Auflösung die vorläufige Frage vor: ob sie glauben, daß in den verflossenen drey Jahrhunderten die Vorfälle in Europa (man kann sogar sagen die Vorfälle der Welt) in eben dieser Ordnung so erfolgt seyn würden, wenn Johann, König von Frankreich, aus Liebe zu seinem jüngern Sohn Philipp nicht thöricht genug gewesen wäre, den Vortheil von der Erlöschung des ersten Burgundischen Stammes zu vernachlässigen, und einen zweiten Stamm dieser Herzoge durch die Verleihung an seinen Sohn zu gründen, oder, wenn das zweite Burgundische Haus sich in seinen männlichen Nachkommen bis auf unsre Zeiten er-

wahr und reell; Zwecke im Gegentheil sind aus den angeführten Ursachen, Wirkungen, welche, noch ehe sie erfolgen, schon in und durch ihre Ursachen wirklich sind, sie müssen sogar, weil

halten hätte? — So viel ist gewiß, daß von dieser Zeit an eine neue Ordnung der Dinge entstanden ist. Denn dadurch, daß Carl eine einzige Tochter als Erbin hinterließ, giengen seine reiche und weitläufige Besitzungen in fremde Hände über, und sie mußten nothwendig die Macht desjenigen, dem sie zu Theil wurden, verstärken. Durch die fehlerhafte Politik Ludwig XI, durch sein unredliches Betragen, durch seinen unversöhnlichen Haß gegen das Burgundische Haus, durch seine zu merklich gewordene Abneigung gegen die Grossen seines Reichs und vorzüglich gegen alle Prinzen vom Geblüte, entgieng diese wichtige Erbschaft den Erben seines Thrones. Seine sonderbare Denkungsart, verbunden mit andern mitwirkenden Ursachen, sezte das damals minder mächtige Oesterreichische Haus in Besitz dieses vorzüglichen Landes, legte den Grund zur nachmaligen Grösse dieses Staates, und folglich zu allem, was Folge dieser Grösse ist, und erweckte Frankreich einen Nebenbuhler, welcher in der Folge alle Maasregeln seiner Nachfolger verhindert, und sich dem Glück und dem Fortgange seiner Waffen widersezt hat. Eben diese sonderbare Denkungsart legte den Grund zu den unaufhörlichen Kriegen, zu der daraus entstandenen Erschöpfung und Zerrüttung der Finanzen, zum Untergang seiner Monarchie, und zum Umsturz seines Thrones. Wer kann läugnen, daß eben dieser Ludwig nicht so würde gehandelt haben, wenn sein Charakter von entgegengesezter Art gewesen wäre? Wenn er aber anders gehandelt, wenn er durch kluge Unterhandlungen diese Länder an sein Haus, und am Ende an seine Krone gebracht hätte, — würden alle diese Kriege, selbst mit Einschluß des gegenwärtigen, d. h. würden solche Wirkungen ohne die sie erzeugende Ursache entstanden seyn? — In einer Welt, in welcher jede individuelle Folge auch ihre

jede Finalverbindung eine Caussalverbindung voraussezt, kraft des nothwendigen Zusammenhanges, zwischen allen Wirkungen und Ursachen erscheinen, sobald die Ursache vorhanden ist. Oder es

individuelle ihr allein eigene Ursache haben muß, ist dieß schlechterdings unmöglich, so gut und leicht es sich im Allgemeinen denken läßt. Ohne einen solchen Charakter Ludwig XI. als vorhergegangene Bedingung würde folglich kein Carl V. derdeutschen Freyheit gefährlich geworden seyn; kein Schmalkaldischer Bund wäre entstanden; die Reformation der Kirche würde einen andern Gang genommen, und vermuthlich weiter um sich gegriffen haben und Franz I. würde nie in die Hände Carl V. gerathen seyn; die vereinigten Niederlande würden sich nicht vereinigt, Holland nie einen Stadthalter, und folglich England nie von daher einen König erhalten haben. Kein spanischer Erbfolgekrieg wäre entstanden; die vereinigten Provinzen wären durch keinen Philipp bekriegt, in ihrem Handel gehindert, und durch diese Hindernisse genöthigt worden, das Glück ihres Handels mit dem bekannten ungeheuern Erfolg zu versuchen. Ich müßte die Weltgeschichte der lezten Jahrhunderte erzählen, wenn ich alle Folgen dieser Gemüthsart beschreiben wollte. Die Geschichte des heutigen Tages ist davon eine Folge, und die Vorfälle der entferntesten Jahrhunderte werden sich darinn als in ihrer entfernten Ursache gründen. Selbst das Glück oder Unglück ganzer Familien und sogar lebender Privatpersonen ist davon eine Folge. Alle diese grossen Folgen sind nun erschienen, und sind wenigstens zum Theil wirklich geworden, weil eine solche Ursache vorhergieng. Diese Ursache ist zwar nicht die einzige und ausschliessende, sie gehört aber zuverlässig mit unter die ersten und mitwirkenden Gründe.

Sollte es sich nun beweisen lassen, daß alle diese Folgen, welche uns nun vor Augen liegen, erscheinen mußten, (wovon man sich freylich sogleich nicht überzeugen kann) aber, sage ich, sollte

könnte eine wirkliche Ursache geben, welche keine Wirkung hätte, und Ursachen und Wirkungen könnten von einander getrennt werden. Jede Wirkung sezt daher nothwendig eine Ursache vor-

es sich beweisen lassen, so war es doch wahrlich eben so nothwendig, daß zur Zeit, wo der Grund zu solchen Begebenheiten gelegt wurde, kein Franz I. kein Heinrich IV. oder Ludwig XIV. Frankreichs Thron besessen. Es war sodann gar nicht zufällig, sondern um eben dieser Folgen willen nothwendig, daß ein solcher und kein anderer Monarch, daß ein Ludwig XI. entstehen, so erzogen werden, so denken, solche Gesinnungen hegen, und mit einer solchen Gemüthsart den Thron seiner Väter besteigen sollte.

Wer dazu Lust hat, kann noch weiter gehen. Zum Beweis, daß es nicht, wie man glaubt, unmöglich sey, die ganze Weltgeschichte nach diesem Gesichtspunkt zu bearbeiten und zu verbinden. Zum Beweis, daß die Caussal- sowohl als Finalverbindung aus dem Weltgange anschaulich gemacht, und a posteriori bewiesen werden kann; zum Beweis, daß der heutige gegenwärtige Zustand eine wirkliche Folge der ältesten Begebenheiten ist, und durch diese möglich und herbeygeführt worden, will ich die Reihe der Ursachen noch weiter verfolgen, und nur einige flüchtige leichte Berührungspunkte angeben, durch welche sich die neuere Welt in der ältern verliehrt. Dadurch wird die Lehre von den Zwecken für die Geschichte der Menschheit brauchbar und wichtig.

Es war also ebenfalls um der spätern und heutigen Folgen nothwendig, daß Carl der Kühne keine männliche Erben hinterließ, und diese Kinderlosigkeit, welche vermuthlich in seinen Augen, ihm, der alles auf den Flor seines Reichs bezog, als ein grosses Uebel erschien, war folglich ein Gut. Es war um der spätern Folgen nothwendig, daß er des Vergnügens, männliche Erben zu haben, verlustig werden mußte. Es war nothwendig, daß ein zweiter Burgundischer Stamm entstehen, daß

aus, und Zwecke sind solche Wirkungen, deren Erscheinung durch eine vorhergehende Ursache nothwendig und bestimmt wird. Da aber Wirkungen, deren Erscheinung bestimmt ist,

daß ein König aus unüberlegter Neigung den Vortheil seines Staats vergessen, und seinen jüngern Sohn mit dem Herzogthum Burgund belehnen sollte. Es war nothwendig, daß zu diesem Ende vorher eine Feudalverfassung entstanden war. Es war sogar um des heutigen Zustandes willen nothwendig, daß die römische Macht verfallen, daß fremde und wilde Völker einwandern sollten. Es war daher gut und nothwendig, daß die Natur nicht alles mit einemmal gethan, nicht die ganze Erde der Herrschaft Roms unterworfen hat, daß sie im Hinterhalt einen gesunden und unverdorbenen Stamm aufbewahrt, um sich dessen bey Gelegenheit zu bedienen, und einen alternden siech gewordenen Körper von neuem zu beleben. Dieß mag denen, welche alle noch vorhandene oder ehemalige Wildheit als ein grosses zweckwidriges Uebel betrachten, beweisen, daß selbst die Wildheit nicht ohne Nutzen ist, daß es seine guten Gründe hat, warum nicht alles mögliche Gute auf einmal geschieht, daß es folglich, nach dem Weltgang zu urtheilen, vollkommen wahr ist, *que le mieux est l'Ennemi du bien*, daß also das Beste im Allgemeinen nicht allzeit das Beste ist, daß wir zu dem Besten im Allgemeinen nicht anders gelangen können, als indem wir thun, was das Beste unter solchen Umständen ist.

Da mit der Völkerwanderung, so zu sagen, eine neue Welt und neue Ordnung der Dinge entsteht, so könnte man sich immerhin begnügen, so bald eine Begebenheit auf diese Zeiten zurückgeführt werden kann. Indessen ist es nicht unmöglich, auch hier den Uebergang zu entdecken, und die Reihe von Ursachen noch weiter zu verfolgen. Das Christenthum z. B. die heutige Hierarchie und Kirchenverfassung, welche sich darinn gründet,

und in der Folge nothwendig wird, künftige Wirkungen heissen: so können Zwecke im wahren und eigentlichen Sinne, keine andere als künftige Wirkungen seyn.

und die politische Verfassung der heutigen Reiche so sehr modificirt hat, schreibt sich aus Zeiten her, welche der Völkerwanderung vorhergehen. Das Christenthum selbst, welches aus dem Schooß des jüdischen Volks hervorgegangen, schließt sich an die Geschichte und die Begebenheiten dieses Volks. Unser Geschmack in den Künsten, in der Dichtkunst, ward durch die Muster der Vorwelt gebildet. Wir würden sehr viel entbehren, wenn wir die Fabellehre der Heiden, der Römer, der Griechen, die Quellen, aus welchen diese geschöpft, den allegorischen Sinn der ältern Welt sammt ihrer Religion und Götterlehre entbehren sollten. Es giebt Meinungen, welche die Denkart und Handlungsweise ganzer Völker bestimmen, und sich durch diese Folgen auf die Welt verbreiten. Viele dieser Meinungen haben ihren Grund in der ältesten Denkungsart der Menschen. Dieser erscheint, wenn die Zusätze und Modifikationen hinwegfallen, welche solche Meinungen in der Folge erfahren haben. Ein gleiches gilt von unsern Sitten und Gebräuchen, und noch mehr von den Sprachen der neuern Völker, deren die meisten Modificationen der ältern sind. Dieß alles sind wahrlich Berührungspunkte genug, durch welche der Geschichtschreiber der Menschheit unsern heutigen Zustand mit dem ältesten Zustand der Welt verbinden, und daraus, als der wahren Quelle, ableiten kann; sie mögen hinreichen, um die Behauptung glaubbar zu machen, daß sich wirklich, wenn man sich dazu gehörig anschickt, die Geschichte selbst beweisen kann, daß unter allen Vorfällen dieser Welt eine Caussal- und Finalverbindung unläugbar vorhanden ist. — Ich kehre nun zu meinem Thema zurück.

Was ich vom Charakter Ludwig XI. angeführt und behauptet habe, gilt von allen Charakteren, vom Charakter des Bettlers und Privat-

Da aber alles, was künftig ist, eben darum, weil es bestimmt ist, nicht unterbleiben kann, sondern zu seiner Zeit, und an seinem Ort erscheinen muß, und folglich, das Gegentheil dessen,

mannes, wie vom Charakter des Königs. Der Charakter macht uns so denken, so begehren und so handeln, solche Lagen und Umstände hervorbringen, und durch diese solche Bedürfnisse erwecken, und solche Erfahrungen veranlassen, aus welchen nachher die Denkart und der Charakter anderer Menschen erzeugt und bestimmt wird. Alle Charaktere müssen als so viele Rollen betrachtet werden, welche zwar allen, aber keinen nach Willkühr zugetheilt, sondern durch vorhergegangene Ursachen nothwendig geworden. Durch die kluge Vertheilung dieser Rollen wird das grosse Schauspiel aufgeführt, welches wir den Gang der Welt nennen. Alle Charaktere, sie seyen gut oder bös, sind uns um der Folgen willen zugetheilt, welche daraus entstehen sollen; alle Charaktere bringen unfehlbare eigene Folgen hervor. Bey Königen und Grossen sind diese Folgen sichtbarer, und dem Anschein nach grösser und allgemeiner. Beym Privatmann werden sie weniger bemerkt, aber dieß hebt weder ihre Wirklichkeit noch ihre Allgemeinheit auf. Kein Mensch kann allgemeinere Folgen hervorbringen als ein anderer. Denn jeder Mensch wirkt durch jede seiner Handlungen auf das Ganze, auf alle Theile des Universums. Ob diese Charaktere stark oder schwach seyn, gilt gleich viel, so bald nur auf die Wichtigkeit und Menge merkbarer Folgen gesehen wird. Die Geschichtschreiber, welche sich, gleich andern Menschen, mehr durch das glänzendste Geräusch und Thatenvolle verführen lassen, haben immer nur grosse Regenten und ausgezeichnete Regierungen ihrer vorzüglichen Aufmerksamkeit gewürdigt; sie haben nicht bedacht, daß Unterlassungen auch ihre Folgen haben, daß folglich ausgezeichnet schwache Regierungen durch die Menge ihrer Fehler und Unterlassungen nicht minder merkwürdig und thatenreich sind. Auch beweißt die Geschichte, daß

was bestimmt ist, immer unmöglich ist; da alles, dessen Gegentheil unmöglich ist, nothwendig heißt: so sind alle eigentliche und wahre Zwecke, nothwendige Wirkungen, und nichts,

der Grund zu den größten Veränderungen sehr häufig unter den schwächsten Regenten gelegt worden. Mir war daher immer die Regierung Ludwig des Frommen, Carl des Einfältigen, Johanns, Heinrich III. Heinrich VI. und Jakob I. in England so merkwürdig als die Regierungen Carl M. Wilhelm des Eroberers. Heinrich II. Eduard I. u. III. Heinrich V. und Heinrich VIII. sammt seiner Tochter Elisabeth. Ja! wenn in dieser Welt Spuren einer höhern Weisheit sind, so leuchtet diese durch nichts so sehr hervor, als daß alle Hindernisse so wirksame Beförderungsmittel sind; daß die Schwäche wirkt, was an ihrer Stelle keine Stärke, kein Genie hervorbringen würde; daß die Charaktere und Einsichten, welche jedem in so ungleichem Maaße zugetheilt sind, durch ihre auffallende und beleidigende Ungleichheit diese wunderbare Wirkungen erzeugen. Wer sich davon nicht überzeugen kann, der verwechsle doch zur gefälligen Probe die gleichzeitigen Regenten aus der nächsten besten Periode. Er versetze z. B. Maximilian I. an die Stelle Carl V. Adrian VI. an die Stelle Alexander VI. oder Julius II. Er versetze Ferdinand den Catholischen nach Frankreich an die Stelle Ludwig XI. oder Franz I. ꝛc. Es wird eine andere Welt, eine andere Ordnung der Dinge entstehen, aus der Ursache, weil die Charaktere der nun handelnden Personen von entgegengesezter Art sind. Da die Ursachen ganz verschieden sind, wie lassen sich noch dieselben Wirkungen erwarten? Böse und schwache Charaktere sind also, wie es scheint, in dieser Weltordnung als so viele Hemmketten angebracht, damit das Fahrwerk nicht vorlaufe, damit nicht Jahrhunderte anticipirt werden, damit kein Erfolg vor seiner Zeit und vor seiner Ursache entstehe, damit Hindernisse entstehen, welche das Bedürfniß

was ein wirklicher Zweck ist, kann zufällig seyn.

Zwecke können daher nie verfehlt, sondern sie müssen allzeit erreicht werden.

nach den Mitteln erwecken, damit die Mittel, deren jedes in jedem Falle ein Besserseyn hervorbringt, erfunden werden, damit sich unsre Denkkraft üben, damit es endlich dem Geist des Menschen nie an neuen Gegenständen, an Beschäftigung mangle. — d. h. damit sich unsre höhern Kräfte weiter entwickeln. Zu diesem Ende ist dieser schwach, jener stark, dieser gesund, ein anderer krank, dieser arm, und jener reich. Zu diesem Ende ist dieser Hausvater mit Kindern überhäuft, indessen ein König ohne Erben dahin stirbt. Alles dieß bringt grosse Wirkungen hervor, um dieser Wirkungen willen erhalten wir solche Eigenschaften, sind einfältig oder klug, gut oder bös, stark oder schwach, und dieß alles weniger oder mehr. Die ganze Geschichte ist für jeden, der sie unbefangen erforschen will, so zu sagen, nur ein einziges Beyspiel zu meiner gegenwärtigen vielleicht auffallenden Behauptung.

So sehr ich mich aber auch von der Wahrheit dessen, was ich hier angeführt habe, durchdrungen fühle, so bin ich doch nicht im Stande, eben diese Ueberzeugung bey meinen Lesern zu erwecken. Dieß beweißt nicht, daß ich falsch sehe. Es beweißt höchstens, daß meinen Lesern die Vordersätze, welche mich zu diesem Urtheil bestimmen, entweder ganz mangeln, oder nicht so sehr in ihrer Gewalt sind. Diese Wahrheiten gehören folglich ebenfalls zu denjenigen, welche jeder Mensch, um die Stärke ihrer Wahrheit zu fühlen, sich selbst sagen muß. Da ich mich aus der Ursache, weil ich einst selbst in dieser Lage war, mich in die Ideenreihe meiner Leser so ziemlich zu denken vermag, so giebt es schwer einen Einwurf, welchen ich nicht vorhersehe. Ihnen wird und muß es sogar z. B. sonderbar scheinen, daß Carl der Kühne des Vergnügens der Nachfolge entbehren, und Lud-

In dieser Rücksicht unterscheiden sich die Zwecke von den Absichten, auf eine weitere vorzügliche Art, indem die Gegenstände der Absichten zwar allzeit Wirkungen, aber theils wahre,

wig XI. mit einem so bösartigen Charakter wirklich werden sollte, damit mehr denn hundert Schlachten geliefert, Holland ein eigener unabhängiger Staat werden, Franz I. sammt zwey angesehenen Reichsfürsten in die Hände Carl V. gerathen, und der Fortgang und Verbreitung der Reformation gehindert werden soll. Sie finden solche Zwecke sonderbar, und sie können sich von einer Nothwendigkeit, kraft welcher solche Wirkungen erscheinen mußten, noch nicht überzeugen. Sie sind noch überdieß der Meinung, daß selbst in dem Falle, wenn diese Wirkungen nothwendige Bestandtheile dieser Welt seyn sollen, sie doch auf einem andern Wege und durch andere Mittel eben sowohl hätten hervorgebracht werden können.

Im Allgemeinen läßt sich antworten: Das Sonderbare und Auffallende liege nicht so fast in meinem Resultate, sondern in der Thatsache selbst, welche nicht geläugnet werden kann. Denn es bleibt doch einmal unläugbar, daß alle angeführten Wirkungen unstreitige Folgen von dem Charakter Ludwigs und der Erblosigkeit Carl des Kühnen sind. Ohne diese Folgen würden wir, was noch ärger seyn würde, uns genöthigt sehen, das eine wie das andere als eine willkührliche, überflüssige und grundlose Erscheinung zu betrachten. Denn es gäbe keinen Grund, warum diese beiden Erscheinungen vorhergegangen. Und doch soll alles, wie wir gehört haben, einen zureichenden Grund haben, warum und wozu es auf diese Art wirklich geworden. —. Doch wir wollen bey einer allgemeinen Beantwortung nicht länger verweilen, wir wollen diese Einwürfe, so weit es der Zweck und der Raum dieser Blätter erlauben, insbesondere beantworten.

So viel nun den ersten Einwurf betrift, so würde es freylich hart und sonderbar seyn, ja, es

theils eingebildete Wirkungen sind, woraus natürlich folgt, daß unsere Absichten nicht allzeit erreicht werden können. Dieß muß um so mehr gelten, als alle eingebildete Wirkungen, keine

wäre mit der Weisheit einer höhern anordnenden Ursache gar nicht zu vereinigen, wenn ein einziger Mensch unglücklicherweise zur Bösartigkeit verdammt seyn sollte, damit in der Folge andere Menschen glücklich oder unglücklich, oder ganze Länder und Erdstriche der Abhängigkeit und Knechtschaft entrissen werden sollen. Dieß würde nicht allein sonderbar, es würde eine schreyende Ungerechtigkeit seyn. Was würden wir von einem Menschen denken, welcher die Bewohner von Lissabon zur Zeit der schrecklichen Erderschütterungen damit hätte trösten wollen, daß er ihnen zugeruffen:

tombez, mourez tranquilles;
Pour le bonheur du monde on détruit vos asiles;
D'autres mains vont batir vos palais embrasés;
D'autres peuples naitront dans vos murs écrasés;
Le Nord va s'enrichir de vos pertes fatales;
Tous vos maux sont un bien dans les lois generales;
Dieu vous voit du meme oeil que les vils vermisseaux
Dont vous serez la proie au fond de vos tombeaux.

Welcher Unglückliche würde sich bey solchen Trostgründen beruhigen? — Ich selbst kann dieß nicht widersprechen, doch nur in der Voraussetzung, wenn, wie hier geschieht, die angeführten Wirkungen als der lezte Grund von der Wirklichkeit solcher Ursachen angenommen werden. Es würde hart seyn, wenn die Reihe der Wirkungen hier ganz geschlossen wäre, wenn der heutige Zustand der Zweck alles Daseyns wäre, wenn nicht noch fernere Wirkungen entstånden, und wenn nicht diese lange Reihe von Wirkungen am Ende auf eine Wirkung führte, über welche hinaus unsre

nothwendige Wirkungen sind, ohne welche kein wahrer Zweck gedacht werden kann. So sind wir z. B. sehr geneigt, das Sehen als den eigentlichen Zweck der Augen zu betrachten, weil

Vernunft keine weitere vorhersieht, und verlangt, auf eine Wirkung, welche wohlthätig, und selbst für jeden, welcher durch das Vorhergehende gelitten, im höchsten Grade erwünscht ist. Daraus ergiebt sich, daß es ohne die Vorstellung von Zukunft und Unsterblichkeit keine wahren Trostgründe giebt; daß der Optimismus ohne diese beiden, sollte es auch mit geometrischer Gewißheit bewiesen werden, wirklicher Unsinn ist. Ist unser Geist nicht unsterblich, so heißt es der Unglücklichen spotten, wenn man ihnen beweisen will, daß ihr Leiden ein Gut, daß alles gut sey.

Der Fehler liegt also darinn, daß wir die Reihe der Wirkungen zu früh abbrechen, und uns vorstellen, als ob die, bey welcher unsre Eigenliebe oder Kurzsichtigkeit stehen bleibt, keine weitere Folgen hätte. Dieß giebt freylich zu sonderbaren Einwürfen und Folgerungen Anlaß. Aber wer erlaubt uns, so zu verfahren, und Folgen anzunehmen, welche keine weitere Folgen haben, ehe die Forderungen unsrer Vernunft vollkommen befriedigt sind? Natürlicherweise wird man von nun an zu wissen verlangen, wie und woher wir zu der Ueberzeugung gelangen, daß am Ende eine so wohlthätige Folge, von welcher sich keine weitere angeben läßt, erscheinen werde? — Die eigentliche und ausführliche Beantwortung kann erst in der Folge gegeben werden. Hier an diesem Orte kann ich zur einsweiligen Beruhigung meiner Leser nur so viel anführen:

Diese so nothwendige Ueberzeugung, welche der Grund des Optimismus ist, erhalten wir durch den nothwendigen Schluß: daß jede Wirkung, welche eine fernere Wirkung haben kann, sammt der langen Reihe ihrer Ursachen keinen zureichenden Grund

wir uns durch die Erfahrung überzeugt haben, daß Sehen immer die nothwendige Wirkung gesunder und gut organisirter Augen gewesen. Wir nennen die Erzeugung des Menschen Zweck des

ihres Daseyns haben und folglich ganz überflüssig und unnütz seyn würde, wirklich die lezte wäre; denn sie würde um gar nichts besser seyn, als die erste Wirkung dieser Reihe, welche keine Folge hätte. Diese Ueberzeugung entsteht noch weiter daraus, daß jede Wirkung, wenn sie nicht überflüssig und unnütz seyn soll, um einer andern willen erscheint. Und da unsre Vernunft in allen Fällen auf höchstmögliche Einheit dringt, da solche in gegenwärtigem Falle nicht erhalten werden kann, wenn wir nicht auf eine lezte Folge stossen, so muß diese Reihe von Wirkungen so lang verfolgt werden, bis wir eine Folge entdecken, bey welcher alles Fragen aufhört, bey welcher sich folglich unsre Vernunft sowohl als unser Herz vollkommen beruhigen können. Diese mag nun an und für sich die lezte seyn oder nicht, für uns ist es immer so viel, als ob sie wirklich die lezte wäre, weil sich durch unsre Einsichten weder eine weitere entdecken läßt, und unsre Triebe eben so wenig eine weitere wünschen und verlangen. — Daß aber diese lezte Folge auch wohlthätig seyn müsse, erscheint 1) aus der Anlage und Entwicklung des gegenwärtigen Weltganges, so weit wir ihn kennen. 2) Aus dem Zweck der Welt und der Bestimmung des Menschen, welche, wie bald bewiesen werden soll, keine andere als eine durch die höchstmögliche Entwicklung unsrer Kräfte uns allen zugetheilte Glückseligkeit ist. 3) Aus der Natur desjenigen Wesens, welches wir uns, als den Urheber dieses Ganzen anzusehen genöthigt finden.

Verfolgt man nun den Weltgang nach diesem Gesichtspunkt, so erhält alles Gehässige eine lachende und einladende Gestalt. Der Tod Carl des Kühnen sammt dem bösen Charakter Ludwig XI. erscheint von nun an als Mittel und

weiblichen Körperbaues, weil in der Erzeugung des Menschen der hinreichende Grund liegt, durch welchen ein solcher Körperbau nothwendig wird. Das, was wir Zweck vom Daseyn der Sonne,

Bedingungen, von Begebenheiten, ohne welche der menschliche Geist, und weil alles Künftige Folge des Gegenwärtigen ist, auch dort jenseits des Grabes in seiner Entwicklung gehindert würde. Alle Vorfälle der Welt erscheinen von nun an in dieser Beziehung, und es liegt dem philosophischen Geschichtsforscher ob, der Moral und der Ruhe der Menschen diesen Dienst zu leisten, alle Ereignisse dieser Welt, so weit es Menschen gegeben ist, aus diesem Gesichtspunkt darzustellen, und ihren allgemeinen Zusammenhang als Ursachen und Wirkungen, als Zwecke und Mittel, durch ein sorgfältiges Aufsuchen der fehlenden Mittelglieder anschaulicher und eben dadurch glaubwürdiger zu machen. Dieß ist der einzige mögliche Gesichtspunkt, welcher unser Gemüth bey den härtesten Vorfällen aufrichten und in etwas beruhigen kann. Es ist der einzige, welcher gegen Unmuth und Verzweiflung schützt, und den Glauben an Gott, Menschenwürde, Sittlichkeit und Tugend aufrecht erhält. Ohne diesen Gesichtspunkt würde unsre Welt einem Tollhause oder einer Mördergrube gleichen, in welcher Tugend und Vernunft keinen Zweck haben, in welcher alle leiden, um zu leiden, aus welcher sich daher jeder edle vernünftige Mensch, so bald möglich, entfernen muß.

Ist nun einmal ausgemacht, was ich freylich noch zu beweisen habe und zu beweisen hoffe, was ich indessen als ein Postulat voraussetze: daß alle Vorfälle der Welt dahin abzwecken, eine allgemeine lezte Wirkung, höchste Vernunft, höchste Sittlichkeit, höchste Glückseligkeit hervorzubringen; kann bewiesen werden, daß diese lezte Wirkung erscheinen muß: so ist es auch eben so ausgemacht, daß alle Ereignisse dieser Welt nothwendig und zum Vorhinein bestimmt sind. Denn es ist ausgemacht, daß die lezte Wirkung eine Ursache

des Lichts, des Feuers, des Geldes, der Sprache, der Geselligkeit ꝛc. nennen, sind ebenfalls Wirkungen, welche mit diesen Gegenständen als so vielen entsprechenden Ursachen so nothwendig ver-

haben muß, ohne welche sie nicht erfolgen, von welcher sie, kraft der Caussalverbindung, nicht getrennt werden kann. Es ist ausgemacht, daß auch diese Ursache unter den nämlichen Bedingungen eine weitere Ursache haben muß. Es ist ausgemacht, daß auf diese Art eine Reihe von Ursachen entsteht, welche alle ohne Ausnahme vorhergehen müssen, wenn diese lezte Wirkung erscheinen soll. Diese Reihe von Ursachen ist aber eben das, was wir die gegenwärtige Welt nennen. Die lezte Wirkung, der lezte Zweck ist es also eigentlich, welcher alles, was vorhergeht, nothwendig macht, welcher jedem Dinge seine Zeit und seine Stelle in diesem Weltall vorschreibt und bezeichnet, welcher die Eigenschaften sammt dem Grad derselben bestimmt, womit jedes Individuum ausgerüstet werden muß, wenn eine solche Wirkung erfolgen soll. Der lezte Zweck ist dieß alles, weil sich alles als näheres oder entfernteres Mittel dazu verhält. Wird darauf keine Rücksicht genommen, so läßt sich freylich im Allgemeinen denken, Carl der Kühne sey nur zufälligerweise ohne Erben verstorben; Holland habe auch auf andere Wege zur Freyheit gelangen, und Franz I. ohne diese Vorbedingungen in Gefangenschaft gerathen können. Dieß läßt sich so gut denken, als ich mir vorstellen kann, daß Carl I. dem Beile entgangen seyn würde, wenn England einige Tage vor seiner Hinrichtung durch eine Erderschütterung im Meere versunken wäre; als sich vorstellen läßt, eine andere als Maria von Burgund habe die Großmutter Carl V. seyn können, als ich mir einbilden kann, ich sey nur zufälligerweise der Sohn eines Vaters, welcher wirklich der meinige ist. Dieß alles läßt sich sehr wohl denken: aber die Unmöglichkeit und Ungereimtheit ist zwar versteckter, aber nicht geringer, als ob ich mich bereden wollte, ich hätte eben sowohl von einer Schnecke

bunden sind, daß sie gar nicht unterbleiben können. Niemand zweifelt daher, daß ein gesundes Ohr hören, die Sonne leuchten, das Feuer brennen, und das Weib allein Kinder gebähren werde.

erzeugt werden können. Wozu alle diese Möglichkeiten? alle diese wenn? alle diese Begebenheiten sind nun einmal erfolgt, — nicht, wie sie sich auf eine andere Art denken lassen — sondern so, wie sie vor unsern Augen geschehen. Wenn der Wege, auf welchen eine Wirkung hervorgebracht werden kann, so viele und verschiedene möglich sind, warum erfolgen sie nur auf diese einzige Art? Giebt es davon keinen hinreichenden Grund, so nutzen uns auch alle besondern Gründe nichts: denn es fehlt an einem lezten selbstständigen Grund, durch welchen alle subalternen Gründe erst zu wahren Gründen werden. Es hat sodann zwar jedes Einzelne seinen Grund, aber das Ganze und die Gründe selbst haben keinen Grund, sie sind folglich keine wahren Gründe. Giebt es aber einen Grund, so ist alles nothwendig auf diese Art entstanden. Denn wo ein Grund ist, da ist Nothwendigkeit, welche selbst durch weitere Gründe nothwendig werden muß, wenn sie anders eine wahre Nothwendigkeit seyn soll. Es ist daher entweder alles oder nichts nothwendig, alles oder nichts zufällig. Wo aber nur ein einziger Grund, und nur eine einzige Ursache möglich ist, da sind alle übrigen Ursachen, so viel sich deren in Abstracto denken lassen, in Concreto unmöglich. Hollands Befreyung wäre daher, um das Angeführte darauf anzuwenden, zwar auch aus andern Ursachen und durch andere Wege möglich gewesen, aber nicht in dieser, sondern in einer andern Welt. Denn sie würde in solchen Fällen, wie man annimmt, eine andere Ursache gehabt haben, welche selbst die Wirkung einer abermaligen ganz verschiedenen Ursache so weit hinauf gewesen seyn würde, bis wir am Ende eine ganz verschiedene ursprüngliche Anlage und folglich eine ganz andere Welt entdecken würden. Da nun keine andere Welt vorhanden, da sogar keine andere möglich ist, indem

Wir würden vielmehr erstaunen, und nach andern Ursachen forschen, wenn so allgemeine, und mit so vielem Recht erwartete Wirkungen unterbleiben sollten.

sie durch die wirkliche ausgeschlossen wird, so muß der Philosoph, statt mit den Dichtern in eingebildeten Welten herumzuschwärmen, sich in die gegenwärtige denken, und, statt Träumen nachzulaufen, die Gründe dessen erforschen, was wirklich und gegeben ist. — So viel indessen. In der Folge wird sich der Ort sammt der Gelegenheit geben, wo dieses Thema umständlicher behandelt werden kann.

Einer Mißdeutung muß ich hier noch vorbeugen. Da ich oben einen sehr oberflächlichen Versuch gemacht habe, von einem einzelnen historischen Faktum auszugehen, und die ältere Geschichte mit der neuern durch das Ausforschen der Mittelursachen zu verbinden, so ersuche ich meine Leser, ja nicht zu glauben, als wenn ich auf der Erblosigkeit Carl des Kühnen oder auf jeder einzelnen Thatsache mit Vorbeygehung aller übrigen allen Zusammenhang in der Geschichte stützen und gründen wollte. Was ich da angeführt habe, ist blosses Beyspiel. Zu der Ausführung selbst müßte man sich auf eine ganz andere Art anschicken. Da können nicht genug Fakta gesammelt werden, von welchen man ausgeht. Je vollständiger das Bild unsers heutigen Zustandes seyn wird; je mehrere Materialien und Thatsachen vorhanden sind, um dieses zu entwerfen, um so mehrere Berührungspunkte, Wege und Mittel werden wir erhalten, auf welchen wir der ältern Welt begegnen, und uns von der Nothwendigkeit und der Beschaffenheit eines ältern Weltzustandes überzeugen. — Wie gesagt, alles, was ich oben gesagt habe, soll nichts weiter als ein sehr unvollkommenes flüchtig dahin geworfenes Beyspiel einer Sache seyn, von deren Möglich- und Ausführbarkeit ich meine Leser auf einige Art überzeugen wollte.

Daß aber alle Zwecke nothwendige Wirkungen seyen, erhellt schon aus dem oben gegebnen Begriffe eines Zwecks. Denn alle Zwecke sind hinreichende Grunde vom Daseyn einer Sache, und vorzüglich vom Daseyn einer Ursache. Wäre nun die Wirkung, welche als Zweck betrachtet wird, zufällig, so könnte sie eben so wohl unterbleiben als erfolgen. Unterbliebe sie aber, so könnte es eine Ursache geben, ohne daß die ihr eigene Wirkung erfolgte. Dadurch würde die Wirkung aufhören der hinreichende Grund vom Daseyn ihrer Ursache zu seyn. Eine zufällige Wirkung kann folglich nie Zweck genennt werden, um so mehr als eine zufällige Wirkung nur zufälligerweise mit einer gewissen Ursache verbunden ist, so daß folglich eben dieselbe Wirkung eben darum, weil sie zufällig ist, auch ohne diese Ursache erscheinen kann. Durch eine so zufällige Wirkung hört aber keine Ursache auf, überflüssig und unnütz zu seyn. Wenn z. B. alle Wirkungen des Feuers keine nothwendige Wirkungen desselben, und folglich keine zureichenden Gründe seines Daseyns wären, so müßte ein Feuer möglich seyn, welches Feuer wäre, und doch keine dieser Wirkungen erzeugt. Es müßten die Wirkungen des Feuers auch von andern Körpern hervorgebracht werden können. Im leztern Falle kann kein Mensch einsehen, wozu es eigentlich ein Feuer geben soll. Wenn es aber Wirkungen geben kann, welche entweder gar keine Ursache haben, oder von der Art sind, daß jeder Gegenstand ihre Ursache werden kann, so

kann kein Mensch in den nöthigsten Dingen, in den täglichen Vorfällen des Lebens einige Gewißheit haben; Er kann nicht wissen, ob nicht morgen einige Menschen an den Bäumen hervorwachsen, ob nicht auch das Wasser sich entzünden, und statt dessen das Feuer die Wirkungen hervorbringen werde, welche nach der gegenwärtigen Ordnung der Dinge ausschliessende Eigenschaften des Wassers sind. Auf diese Art würden alle Ursachen ihre Natur verändern, sie würden sogar aufhören, Ursachen zu seyn. Es würde für alle Zukunft unmöglich werden, von ähnlichen Ursachen auf ähnliche Wirkungen, von ähnlichen Wirkungen auf ähnliche Ursachen zu schliessen. Dadurch würde alle Erfahrung unmöglich, oder wenigstens überflüssig und unnütz werden. Mit der Erfahrung würden alle Theorien, Wissenschaften und Kenntnisse hinwegfallen, welche auf Erfahrung gebaut sind. Kein künftiger Fall liesse sich vorhersehen; die weisesten Anstalten für die Zukunft beruhten auf einem Ungefähr. Keine Anstalt liesse sich für oder gegen künftige Zufälle treffen. Denn, was kann sich in einer Welt erwarten und vorhersehen lassen, in welcher die Augen hören, das Ohr verdaut, das Feuer löscht, die Sonne verdunkelt, und der Mensch selbst, von jedem Thiere, sogar von jedem Dornstrauch eben so gut, als von seines gleichen erzeugt werden kann?

Aber auch der Ungelehrte erkennt eine Nothwendigkeit, sobald von Zwecken die Rede ist. Denn

im Grunde, was wollen wir, indem wir erforschen, ob z. B. das Aug, das Sehen, ob unser eigenes Daseyn einen Zweck hat? — Wir wollen, wie es scheint, wissen, ob das Daseyn solcher Dinge etwas Zufälliges oder Nothwendiges sey? ob es solche Dinge geben müsse? — und was ist sodann die Folge, wenn wir nach unserer Meinung auf einen Zweck gestossen sind? — Wir haben Wirkungen entdeckt, von welchen wir uns überzeugen, daß sie diesen Gegenständen dergestalt eigen sind, daß keine dieser Wirkungen erfolgen würde, wenn diese Gegenstände aus der Natur und Welt hinweggeschaft würden. Wir überzeugen uns dadurch, daß sich ihr Daseyn, zur Entstehung gewisser Wirkungen als Bedingung verhalte, und folglich auf keine Art überflüssig sey. Kurz, wir entdecken einen Grund, warum und wozu solche Wirkungen vorhanden sind. Was heißt aber einen **Grund haben**, anders als durch Etwas nothwendig werden? Wir sind folglich, indem wir einen Zweck erforschen wollen, wirkliche Deterministen. Da sich nun der erklärteste Freund der Zufälligkeit und Freiheit dieses Forschens nicht enthalten kann, so erkennt er eben dadurch diejenige Nothwendigkeit, welche er, kraft seiner Theorie, läugnet. Wer immer nach Zwecken forscht, verlangt mehr zu wissen, als dem ersten Anschein zufolge in dieser Aufgabe enthalten ist. Er will wissen, ob gewisse Dinge nicht von der Art sind, daß sie unter die überflüssigen und entbehrlichen müssen gerechnet werden? findet er nun, daß sie nicht überflüssig sind, so verlangt

verlangt er weiter zu vernehmen, **wodurch** ihr Daseyn aufhöre, etwas ganz Zufälliges zu seyn? Er will wissen, welche Folgen, welche Wirkungen hinwegfallen würden, wenn solche Dinge nicht vorhanden wären, was dadurch, daß sie vorhanden sind, mit ihnen gesezt werden **muß**? ob nicht selbst die Wirkungen solcher Ursachen etwas Entbehrliches sind? ob sie auf weitere Wirkungen führen, welche nur unter solchen vorhergehenden Bedingungen erscheinen können? Er will z. B. wissen, ob man ohne Augen sehen, ohne Ohren hören könne, ob Sehen und Hören Wirkungen sind, welche vorhergehen müssen, damit andere Wirkungen erfolgen können? Sollte es sich finden, daß man ohne Augen wirklich sehen kann, oder erscheint, kraft seiner Untersuchung, das Sehen als Etwas, welches um keiner weitern Wirkung willen nothwendig ist, so erscheint ihm auch das Auge als seine Ursache sammt seiner Wirkung dem Sehen als Etwas, welches ganz überflüssig ist, dessen Daseyn keinen Grund und folglich auch keinen Zweck hat. Denn in jedem Falle, wo die Folge als zufällig von ihrem Grunde getrennt werden kann, da kann das Daseyn der Ursache unmöglich seinen hinreichenden Grund in der Wirkung haben. Und eine Wirkung, welche kein Grund vom Daseyn ihrer Ursache ist, ist das Entgegengesezte von dem, was wir Zweck nennen. Wenn also die Zwecke keine zufällige Wirkungen seyn können, so bleibt nichts übrig, als daß sie nothwendige Wirkungen sind, und es kann keine Finalverbindung

geben, in welcher wir nicht eine Nothwendigkeit entdecken.

Vielmehr entdecken wir bey jeder Finalverbindung eine zweyfache Nothwendigkeit. Denn wo eine Finalverbindung ist, da ist auch keine Caussalverbindung. In jeder Caussalverbindung finden wir Wirkungen und Ursachen. Daß die Wirkung in einer Caussalverbindung etwas Nothwendiges sey, braucht hoffentlich nicht weiter bewiesen zu werden. Aber auch die Ursache muß etwas Nothwendiges seyn, weil jede Ursache, welche nicht die lezte ist, die Wirkung einer vorhergehenden Ursache ist, mit welcher sie, wie jede andere Wirkung, auf keine zufällige Art verbunden ist. Dieß läßt sich so lange fortsetzen, bis wir auf eine lezte Ursache stossen. Kommen wir nun dahin, so scheint doch noch immer die ganze Reihe zufällig, denn es fragt sich noch immer: wozu diese ganze Reihe von Ursachen? Erfolgt nun die Antwort, diese Reihe sey um einer lezten Wirkung willen vorhanden, so haben wir einen hinreichenden Grund vom Daseyn der ganzen Reihe, vom Daseyn aller einzelnen Glieder, welche ihre Nothwendigkeit begreiflich macht. Da nun ein solcher Grund Zweck heißt, so sind es die Zwecke, als eben so viele Wirkungen, welche den Grund vom Daseyn aller vorhergehenden Ursachen enthalten, und diese nothwendig machen, und der Begrif von einer ersten Ursache und einer lezten Wirkung sind folglich diejenigen, welche dem Menschen unent-

behrlich sind, ohne welche keine Gewißheit, keine Beruhigung des Herzens und keine Befriedigung des Verstandes möglich ist. So bald der Mensch diese beiden Begriffe hat, so hat er alles, was ihm erforderlich ist, um den Werth und die Nothwendigkeit der Mittelglieder zu bestimmen.

Jede Wirkung, welche Zweck heißt, ist daher auf eine zweifache Art nothwendig: 1) als Wirkung einer vorhergegangenen Ursache; 2) als Ursache einer Wirkung, welche ohne sie nicht erfolgen konnte. So ist das Sehen einmal eine nothwendige Wirkung des Auges, und es ist auch von einer andern Seite nothwendig, weil es sich zu allen Vorstellungen, welche ohne das Gesicht nicht erhalten werden können, als Bedingung verhält, in der Voraussetzung, daß auch diese Vorstellungen dem Menschen um weiterer Wirkungen willen nothwendig und unentbehrlich sind.

Der Saz steht also, wie ich hoffe, fest: **alle Zwecke sind nothwendige Wirkungen, und nur nothwendige Wirkungen sind Zwecke.** — Nun zu den Folgen dieses sehr wichtigen Satzes.

Dadurch, daß alle Zwecke nothwendige Wirkungen sind, fällt eine Menge von Einwürfen hinweg, welche aus blossem Mißverstande der Lehre von den Zwecken entgegengesezt werden. Man wird, so bald man sich davon überzeugt hat, nicht weiter behaupten können, daß also die Nase um der Brillen, und die Füsse um der

Schuhe willen vorhanden sind, daß leztere die Zwecke vom Daseyn der ersten wären. Man braucht sich nur die Zwecke als hinreichende Gründe vom Daseyn eines Dinges zu denken, so verliehrt ein solcher Einwurf alle beweisende Kraft. Er muß ganz hinwegfallen, so bald man gewahr wird, daß die Verbindung zwischen beiden auf keine Art nothwendig ist, daß nur Gegenstände, welche in einer Caussalverbindung stehen, sich gegen einander als Zwecke oder Mittel verhalten. In den gegebnen Fällen findet sich davon keine Spur. Dieß ist um so gewisser, als solche Dinge sehr wohl von einander getrennt werden können. Denn es werden der Nasen und der Füsse zu tausenden gefunden, welche weder Brillen noch Schuhe tragen, ohne daß sie darum aufhören zu seyn, was sie sind. Nicht so verhält es sich, wenn von Augen und vom Sehen, von Ohren und vom Hören, von einem Magen und vom Verdauen die Rede ist. Ein Auge, welches nicht sieht, ein Ohr, welches nicht hört, und ein Magen, welcher nicht verdauet, sind Dinge von einer andern Natur, welche, ungeachtet ihrer äussern Gestalt, diese Benennung nicht verdienen. Augen und Sehen stehen in einer unläugbaren Caussalverbindung. Denn das Sehen ist eine nothwendige Wirkung des Auges, und daher als solche der hinreichende Grund von seinem Daseyn.

Diese Folge ist nicht die einzige. Wir entdecken noch überdieß einen neuen Grund, warum

wir von so vielen Dingen die Zwecke läugnen oder bestreiten. Dieß sind, wie die Beyspiele, auf welche sich unsre Gegner beruffen, sämmtlich Dinge, wo die Nothwendigkeit versteckter ist, von welchen folglich die Caussalverbindung geläugnet wird. Denn wir können uns nicht entschliessen, eine Wirkung, welche ganz zufällig scheint, Zweck zu nennen. Im Gegentheil, in allen Fällen, wo die Caussalverbindung und Nothwendigkeit unläugbar sind, trägt kein Mensch Bedenken, sich dieses Ausdruckes zu bedienen. Kein Mensch zweifelt daher, daß wir Beine haben, um zu gehen, Hände, um zu fühlen, Sinne, um zu empfinden, eine Sprache, um andern unsre Gesinnungen und Gedanken mitzutheilen. Aber ob der Handel, Luxus, Schwelgerey und Ueppigkeit zur Vervollkommnung des Menschengeschlechts nothwendig, ob Glückseligkeit oder Vollkommenheit der Zweck von unserm Daseyn sey — dieß wird um so allgemeiner bezweifelt, als wir gewahr werden, daß die blühendsten Reiche durch den Luxus und zunehmende Ueppigkeit nach und nach verfallen. Dieß hat auf viele und gute Menschen so sehr gewirkt, daß sie Handel und Industrie als Quellen des Verderbens aus wohleingerichteten Staaten verbannt wissen wollen, und dagegen die rohe Einfalt des ersten Weltalters erheben, und als Muster preisen und darstellen. Daß aber Glückseligkeit der Zweck unsers Daseyns sey, wird aus dem Grunde bezweifelt, weil wir aller Orten, zu allen Zeiten und unter allen Ständen Menschen gewahr werden,

welche weder vollkommen noch glückselig sind. Wir betrachten daher die Glückseligkeit, so wie ihre Ursache, die Vollkommenheit, als Wirkungen, welche mit dem Daseyn der Menschen entweder gar nicht oder nur selten, und foglich nur auf eine zufällige Art verbunden sind. Dieser Anschein von Zufälligkeit ist aber nirgends so groß, als beym Kleinen und in unsern Augen Unbedeutenden, vorzüglich bey menschlichen Handlungen, bey allen Thatsachen und Begebenheiten. Nichts scheint zufälliger als an diesem Ort, zu dieser Zeit und von solchen Eltern gebohren zu seyn. Es scheint blosser Zufall, daß dieser Mensch reich, ein anderer arm, krank oder gesund, schön oder häßlich, von einem sanften oder ungestümmen Charakter, träg oder unternehmend ist; daß der eine so früh stirbt, indem ein anderer ein sehr hohes Alter erreicht; es scheint zufällig, daß dieser Vater mit Kindern überhäuft ist, indem Mächtige und Reiche ohne Erben dahin sterben, oder nur Töchter erzeugen, welche Länder und Vermögen in fremde Familien vererben. Von allem diesen können wir uns keine Nothwendigkeit und folglich keinen Zweck vorstellen. Was heute geschieht, hätte, unserm Urtheil zufolg, zu jeder Zeit geschehen können. Wir stellen uns sogar eine Welt vor, in welcher alle Menschen zur höchsten Einsicht, Tugend und Glückseligkeit mit einemmal hätten gelangen können, ohne daß die Greuel, Grausamkeiten und Verirrungen vorhergegangen wären, welche unter unsern Augen geschehen. Wir glauben, ein Volk

ohne Handel, ohne Künste, ohne Wissenschaften, ohne Industrie und Cultur würde glücklicher seyn, als es je durch diese Mittel werden kann.

Dieß alles und noch mehr scheint uns ein Werk des Zufalles und der Willkühr zu seyn. Wir läugnen daher auch, daß diese Dinge einen Zweck haben, und dieß verursacht sehr natürlich unsre Klagen und Unzufriedenheit mit der Welt. Diese Klagen würden aufhören, wir würden die Zeiten der Unwissenheit, der Unthätigkeit, der Eigenmächtigkeit, der Unreinlichkeit, des Aberglaubens, wo unsre Stämmeltern

Pauvres d'Effet, et riches d'abstinence
Manquoient de tout, pour avoir l'abondance

mit dem ehrenvollen Namen der Unschuld und des goldenen Weltalters beehren; wir würden den Ueberfluß der heutigen Zeiten nicht verschreyen. Diese Zeiten, welche noch unter das eiserne Zeitalter herabgewürdigt werden, würden uns mehr gefallen, wir würden mit grösserm Rechte ruffen:

O le bon tems, que le siecle de fer!
Le superflu, chose trés nécessaire,
A réuni l'un et l'autre hémisphère.

Wir würden andern, welche in ihrem Tadel fortfahren, und sich durchaus durch keine Vernunft belehren lassen, zuruffen:

tout l'univers a travaillé pour vous,
afin qu'en paix, dans votre heureux courroux
vous insultiez, pieux atrabilaires,
au monde entier, épuisé pour vous plaire.

Es würde uns alles, was wir nun tadeln, gefallen, so bald wir von jeder dieser Erscheinungen einen Zweck dächten, und sodann jeden dieser Zwecke so lang verfolgten, bis wir auf einen lezten Zweck stossen, zu welchem sich alle übrigen Zwecke als Mittel und Bedingungen verhalten. Wären wir nicht durch Leidenschaft, nicht durch die Macht des gegenwärtigen Eindruckes geblendet, wären wir durchaus vernünftig, so würden und müßten wir diese Zwecke aufsuchen, und wir würden sie entdecken. Denn wären alle diese Vorfälle und Ereignisse ohne Zweck, so läßt sich doch nicht läugnen, daß sie auch unt keiner Wirkung willen vorhanden wären, und sie brächten deren keine hervor. Aber wo ist eine der oben angeführten Handlungen, Begebenheiten und Eigenschaften, welche ohne alle Wirkung wäre. Wie, es hätte keine Folgen, daß ich oder sie, meine Leser, in dem Augenblicke, ehe wir handeln, so denken, wie wir denken? daß Carl der Kühne und Ferdinand der Catholische ohne männliche, und Carl II. König von Spanien ohne alle Erben verstorben? daß Jakob I. nächst seinem Sohn Carl noch eine Tochter hatte, welche die Mutter derjenigen Sophie wurde, durch welche die englische Krone an den gegenwärtigen Königsstamm vererbt war? Es hätte keine Folgen, daß die Familie des Cäsar so bald erloschen? daß Cäsar nicht einige Jahre früher auf dem Schlachtfeld gegen die Gallier geblieben? daß Constantin dem Grossen der Aufenthalt in Rom

mißfiel, und der Kaisersitz nach Byzanz verlegt wurde? ꝛc.*)

Was bey Weltbegebenheiten im Grossen vor den Augen aller Welt erfolgt, geschieht auch bey jeder Privatangelegenheit auf eine Art, welche weniger bemerkt wird. Die Wirkungen, die Allgemeinheit derselben liegt zwar nicht vor unsern Augen, aber sie ist vorhanden. Diese Wirkun-

*) Was, um aller Welt willen, sollte aus der Geschichte werden, wenn die Begebenheiten und Vorfälle dieser Welt keinen Zweck hätten? Da sodann alle Begebenheiten eben so wenig eine Wirkung hervorbrächten, so bestände jede Geschichte aus einer ungeheuern Menge von Vorfällen, deren jeder ganz überflüssig und unnütz wäre, von deren Daseyn und Erscheinung sich weder eine Ursache noch eine Wirkung angeben liesse. So wie die einzelnen Vorfälle, so könnte auch die ganze Geschichte nicht das geringste Interesse haben. Denn wie kann Etwas, das weder gute noch böse Folgen hat, einiges Interesse haben? Nehmen wir bey den kleinern oder bey den grössern Begebenheiten keine Zwecke an, so sehen wir zwar allenthalben Anstalten, welche grosse Dinge erwarten lassen, welche am Ende zu nichts führen, und mit dem *Ridiculus Mus* des Horatz endigen. Alles ist hier isolirt und leer. Jedes Faktum ist von dem andern getrennt. Alles kann an einem andern Ort und zu einer andern Zeit erscheinen. Ohne Zwecke hört die Geschichte mit jedem Faktum auf, und fängt mit jedem andern an. Die Geschichte gleicht den Ruinen von Palmyra, und die Thaten gleichen den zerstreuten Leichen, welche auf einem Schlachtfeld herum liegen. Es sind prächtige Trümmer und schöne Körper, welche da liegen; aber es sind Trümmer, es sind zurückgebliebene Hüllen, aus welchen der Geist entflohen ist. Wir werden einen Haufen zweckloser gleichgültiger unter einander geworfener Handlungen gewahr, von wel-

gen sind sehr merklich für jeden, welchen sie betreffen. Es lassen sich daraus keine anschaulichen Folgen für die Welt ziehen, aber um so mehrere für uns für den Kreis, in welchem sie erscheinen. In diesem Kreise findet sich ein Mann, welcher durch die Modifikation, welche er hier erhalten hat, auf einen andern Kreis wirkt, dessen Mitglied er ist. Dieser Kreis greift aber-

chen kein Mensch sagen kann, wozu sie gut wären, was daraus werden sollte. Polybius, Thucydides, Tacitus und Livius, Robertson und Hume stehen mit den Chronikschreibern in einer Classe. Alle Aussichten für die Zukunft sind verschwunden, und was einmal vergangen ist, ist auch unwiederbringlich verlohren.

Wer im Gegentheil von jeder Thatsache Zwecke denkt, der sieht Wirkungen und Ursachen, der kann das laufende Jahr, das, was heute geschieht, mit den Thaten des Cyrus und Alexanders verbinden, dem ist alles wichtig und bedeutend. Einem solchen öfnet sich eine grenzenlose Aussicht für die Zukunft. In dessen Augen ist alles angefangen, nichts vollendet, aber alles soll vollendet werden. Da ist von allem, was vergangen ist, nichts verlohren. Da wirkt das Vergangene noch in dem Gegenwärtigen als Bedingung desselben, sogar als Bedingung der entferntesten Zukunft. Wo Zwecke angenommen werden, da hat jede Begebenheit ein so vielfaches Interesse, als sich Zwecke, Wirkungen, Beziehungen, Gesichtspunkte denken lassen. Eine Geschichte ohne Zwecke ist daher ein Unding. Aber eine Geschichte, in welcher die Wirkungen entwickelt werden, in einer solchen weht ein höherer Geist. Bisher ist dieser Gesichtspunkt von unsern Geschichtforschern noch wenig benuzt worden; die meisten derselben entwickeln nur die Ursachen. Sie braucht nur die Reihe von Ursachen in absteigender Linie zu verfolgen, so liegen

mal in einen andern, welcher einen weitern berührt, bis sich die Wirkungen einer solchen Handlung im Allgemeinen verliehren. Denn wer kann bestimmen, wo dieser Kreis aufhört? Wo ist der Kreis von einzelner Wirksamkeit, dessen Grenzen so scharf gezogen wären, daß sie keinen andern berühren? Wären Meere dazwischen, es würde nichts helfen. So wie der Mensch, welcher mit

die Wirkungen, und mit ihnen die Zwecke vor ihren Augen, in der Voraussetzung, daß die von ihnen angeführten Ursachen die wahren und eigentlichen Gründe dieser Handlungen gewesen. Vielleicht geschieht dieß in der Folge, wenn die Zwecke den Menschen ehrwürdiger scheinen werden, als sie den meisten derselben bisher geschienen. Dann erst wird sich eine Geschichte der Menschheit entwerfen, und die wirklichen Vorschritte der Welt zur Vollkommenheit werden sich aus Thatsachen beweisen lassen. Dadurch wird die Sittenlehre diejenige Hülfe und Stütze erhalten, welche ihr nothwendig ist, um den Glauben an Sittlichkeit und Tugend auf eine unerschütterliche Art zu befestigen, und wir werden uns auch mit den Verirrungen und Greueln der ältern und neuern Welt, welche den Menschenwerth so sehr herabwürdigen, und unsre Verachtung und Abscheu erregen, sehr leicht und sehr bald aussöhnen: denn wir werden einsehen, daß wir nur aus der Ursache so sehr darüber schreyen, weil wir auf eine philosophische Art voraussetzen, daß sie weder eine Ursache haben, noch eine Wirkung hervorbringen.

Da alles einen Grund haben muß, sollten denn die Grausamkeiten und Blindheit der Menschen die einzigen seyn, welche keinen Grund haben, durch welchen sie entstehen, keinen Grund, warum und wozu sie geschehen? Haben sie Folgen, welche mit der lezten Folge zusammenhängen, so muß entweder diese lezte Folge kein Gut seyn, oder man muß dieses so sehn-

einem einzigen andern Menschen bekannt ist, eben dadurch mit allen Menschen der cultivirten Welt bekannt werden kann, so wie, wer mit einem verwandt ist, so zu sagen, mit allen Menschen in Verwandtschaft steht, so wie der, welcher auf der Oberfläche der Erde hier an diesem Erdenfleck steht, mit dem Mittelpunkt der Erde, mit den äussersten Enden dieser Halbkugel, und sogar ver-

lich verlangte Gut nicht mehr wollen, man muß es sogar verabscheuen, oder endlich, man muß sich die einzigmögliche Bedingung dieses Guten gefallen lassen, und dem mehr dichterischen als philosophischen Einfall, als ob dieses Gute auch ohne diese Mängel hätte erhalten werden können, mit Ernst und Nachdruck auf ein und für allemal entsagen. — Die Streitigkeiten der Religion, welche mit dem Jahr 1517 ihren ersten Anfang genommen, und mit dem Jahr 1648 geendigt wurden, haben unsern Welttheil länger denn ein ganzes Jahrhundert mit Schwerdt und mit Feuer verwüstet. Die Greuel des dreyssigjährigen Krieges, welche vielleicht nicht geringer als die heutigen waren, sind nun vergessen, — aber ihre Folgen sind noch vorhanden. Diese Folgen werden zwar von dem Theil, welcher dadurch gelitten, noch zur Stunde verabscheut. Aber sie werden von einem andern Theil der Menschen gesegnet und genossen, und es hat sogar den Anschein, als ob dieser leztere Theil nicht der unvernünftigere wäre. Wir kämpfen sogar für diese Folgen, um sie nicht wieder zu verliehren. Auch in jenen Zeiten werden häufige Klagen über den Greuel und das Verderben jener Zeiten erschallt haben. Was dort beweint wurde, wird nun als Bedingung der heutigen Denkfreyheit gesegnet. Es wird also auch das, was unsre heutige Thränen erpreßt, den Segen der Nachwelt erhalten. Auch dieser Rauch wird vergehen.

mittelst der Meere, mit der übrigen Halbkugel zusammenhängt; so wie unsre Erde mit allen Himmelskörpern in Verbindung steht, wie alle Himmelskörper ihren Abstand und Entfernung von andern wechselweis bestimmen, wie endlich aus dieser Atmosphäre, aus dem Weltmeere kein Cubikzoll von Luft oder Wasser herausgenommen oder vernichtet werden kann, ohne daß die nächstliegenden Theile darauf zudringen und von andern so lang ersezt werden, bis sich diese Bewegung der ganzen Atmosphäre, dem ganzen Weltmeere mitgetheilt hat, so hängen auch alle Begebenheiten, alle Veränderungen, alle Handlungen der Menschen zusammen, und verhalten sich wechselweis als Gründe und als Folgen.

Wir haben bisher gefunden, daß nur diejenigen Wirkungen Zwecke heissen können, welche **nothwendig** sind, folglich nicht das, was der Mensch durch seine Handlungen erreichen will, **sondern was geschieht und erfolgt, — dieß allein ist Zweck. Das Gegenwärtige ist daher der Zweck des Vergangenen, und das Künftige ist der Zweck des Gegenwärtigen.**

Hier wird also abermal bestättigt, was wir schon oben aus andern Gründen gefolgert haben, daß ein Mensch, welcher die Wirkungen eines Dings oder einer Handlung nicht vorhersieht, unmöglich wissen könne, welches der Zweck einer solchen Naturerscheinung sey: daß wir folglich

die Zwecke der Dinge nur insoferne kennen, als wir mit ihren Wirkungen bekannt sind, oder sie mit Zuverlässigkeit vorhersehen. Daß aus dieser Ursache unsre Kenntniß der Zwecke entweder auf einer unmittelbaren Erfahrung oder auf analogischen Schlüssen beruht, deren Vordersätze sich ebenfalls auf die Erfahrung gründen. Denn unsre Kenntniß der Zwecke beruht auf der Einsicht, welche wir in die Caussalverbindung haben, welche und wie viele Ursachen und Wirkungen wir kennen. Wir können aber keine Einsicht in die Caussalverbindung haben, ehe wir erfahren haben, welche Dinge beständig einander begleiten, und, so zu sagen, aus einander entstehen, und auf einander folgen. Ehe noch eine Wirkung erfolgt ist, kann in den meisten Fällen kein Mensch mit Gewißheit bestimmen, ob sie erfolgen werde. Er kennt in diesen und ähnlichen Fällen die Ursachen nicht, welche vorhergehen müssen, er weiß also nicht, was, kraft solcher ihm unbekannten vorhergehenden Ursachen, erfolgen muß, wie konnte und sollte er also wissen, was hier Zweck sey, so lang er sich die Erscheinung einer Folge eben so möglich denkt als ihr Aussenbleiben, oder das Erscheinen einer ganz andern Folge? Wie kann er wissen, wozu eine Reihe, wovon er nur sehr wenige Glieder kennt, am Ende führen wird? Wohin in solchen Fällen die Natur arbeitet? — Aber, werden meine Leser hier einwenden, heißt dieß nicht alle Zwecke in die Natur denken? Es ist also wahr, daß wir es sind, welche Zwecke

sehen, und daß alle Zwecke ausser unsrer Vorstellungsart keine Realität haben? Der Erfolg allein macht also, daß wir Zwecke sehen? — Ich antworte: der Mensch, welcher zuerst in der Ferne ein Feuer brennen, einen Baum durch den Bliz sich entzünden sahe, wie konnte dieser wissen, daß durch die Natur des Feuers die Wirkung nothwendig werde, welche wir empfinden, wenn wir dem Feuer zu nahe kommen? Wie konnte er aus der Natur des Feuers, die er nicht kannte, die wir zur Stunde noch nicht weiter kennen, als wir seine Wirkungen kennen, wie konnte er aus dem Begrif des Feuers, der im Grunde, wie alle Begriffe der Dinge, nichts anders ausdrückt, als die uns bekannt gewordenen Wirkungen des Feuers — wie, sage ich, war es möglich, daß dieser Mensch, noch ehe er die Wirkungen erfahren hatte, wissen sollte, welche Wirkungen das Feuer hervorbringt, welcher folglich der Zweck vom Daseyn des Feuers sey? Auf welchem andern Weg wollen wir also bey den Schranken unsrer Vernunft, in Fällen und bey Gegenständen, welche wir noch gar nicht erfahren haben, welche sogar mit bekannten Fällen nichts ähnlich, nichts gemein haben, (und von dieser Art sind sehr viele individuelle Vorfälle) wissen, welche die Wirkung einer uns unbekannten Ursache, welcher der Zweck von dem Daseyn einer solchen Ursache seyn werde? Wenn dieß die Zwecke in die Natur denken heißt, so muß man auch behaupten, daß wir es sind, welche die Wirkungen hineindenken.

Sagt also, ihr, die ihr alles seht, sagt, welche in der entferntern Zukunft die Folgen von den gegenwärtigen Staatsveränderungen seyn werden. Haltet uns nicht mit blossen Vermuthungen hin, sondern gebt uns Gewißheit, weil ihr alle Wirkungen unabhängig von aller Erfahrung kennt. Sagt uns die Dinge, welche sich ereignen werden, ehe sie erfolgen, oder gesteht, daß wir diese Folgen bloß vermuthen können, daß sich in diese unsre Vermuthungen das Interesse mischt, und daß sich jeder Mensch diese Folgen anders denkt, nachdem sein Interesse bey der Sache verschieden ist, nachdem er von der herrschenden Stimmung, von dem Charakter der handelnden Personen und von den mitwirkenden Umständen und Ursachen mehr oder weniger unterrichtet, nachdem der Gesichtspunkt, auf welchen er diesen Vorfall bezieht, woraus er ihn betrachtet, verschieden ist.

Dieß allein ist gewiß, und davon sind wir dermalen schon überzeugt, daß ein solcher Vorfall nicht ohne Folgen seyn könne. Wir wissen daher blos, daß diese Staatsveränderung einen Zweck habe; welcher aber dieser Zweck seyn werde, können nur diejenigen mit Gewißheit bestimmen, welche die Folgen sehen und erfahren werden. Wir befinden uns in Betreff dieser Begebenheit ganz in dem Falle mit den Zeitgenossen der Kreutzzüge. Wie hätten diese wissen können, daß eben diese Kreutzzüge bey all ihren thörichten verheerenden und entvölkernden Ansehen, dereinst das Mittel

Mittel und die Bedingung werden sollten, um Europa aus seiner Barbarey zu reissen, die Feudalverfassung zu untergraben, dem dritten Stande aufzuhelfen, und ein politisches Daseyn zu geben, die königliche Macht zu verstärken, die grossen Monarchien und die absolute Gewalt, sammt allem, was dadurch möglich ist, entstehen zu machen, und, wenn man will, sogar die Regierungsveränderung in Frankreich zu bewirken? Wir, die wir Propheten des Vergangenen sind, wir können dieß nun sehr wohl einsehen und sogar beweisen. Aber woher haben wir diese Kenntniß anders als aus dem Erfolge? Jahrhunderte von Folgen mußten vorausgehen, ehe uns die Zwecke der Kreutzzüge bekannt wurden, ehe uns diese Thorheit als Weisheit, ehe uns dieses Uebel als eine höchstwohlthätige Anstalt der Natur erscheinen, ehe ein Robertson oder Voltaire sie auf diese überzeugende Art entwickeln konnte. Auch in den Zeiten selbst, wo die Kreutzzüge geschahen, fehlte es nicht an Menschen, welche weiter sehen wollten, welche, gleich uns, folgerten und vermutheten, und ihre Vermuthungen als so viele Gewißheiten verkauften. Man konnte, ohne von oben herab erleuchtet zu werden, sehr wohl vorhersehen, daß Europa durch ein so thörichtes Unternehmen an Geld und Menschen verliehren würde. Es fehlte nicht an Stimmen, welche sich dagegen erhoben, und der vernünftigere Theil tadelte ein solches Unternehmen. Aber weiter gieng man nicht. Man sah nur diese, nicht die übrigen Folgen. Man sah noch weniger die

Folgen der Folgen, und blieb also beym Geldverlust und der Entvölkerung als höchstschädlichen Folgen stehen. Dafür sind nun Folgen, die kein Mensch gesehen hatte, erschienen; Folgen, welche für die ganze Menschheit wohlthätig sind. Diese beweisen, daß derjenige Theil, welcher dortmals der vernünftigere zu seyn schien, zwar nach seinen Einsichten richtig, aber doch im Ganzen einseitig und kurzsichtig geurtheilt. — Ein Fall, welcher zuverlässig weder der einzige noch lezte in dieser Art ist.

Wenn wir nun nach Verlauf so vieler Jahrhunderte einen Zweck der Kreutzzüge annehmen, so sehe ich nicht, wie dieser Zweck von uns blos allein erdacht seyn soll. Die Wirkungen der Kreutzzüge sind doch etwas, das jedem vor Augen liegt. Eben so liegt es jedem vor Augen, daß, kraft dieser Wirkungen, die Kreutzzüge unmöglich als eine überflüssige und entbehrliche Erscheinung können betrachtet werden. Man kann folglich mit allem Rechte einen Zweck der Kreutzzüge behaupten. Man kann sogar bestimmen, worinn dieser Zweck bestehe. Dieß leztere sind wir aber erst im Stande, seitdem ihre Wirkungen erfolgt sind. Auf diese Art werden uns Menschen die Begebenheiten der Vorwelt in dem Maaße vernünftiger scheinen, als die Welt älter wird, und sich mit jedem Tage mehr entwickelt. Daraus erscheint, daß die Lehre von einer allgemeinen Zweckmässigkeit, und einem eben so allgemeinen Zusammenhang der Weltbegebenheiten, das Re-

sultat einer langwierigen Erfahrung und einer reifer gewordenen Vernunft ist. Es ist sichtbar, daß in den Kinderjahren der Welt und des menschlichen Geschlechts kein Mensch darauf verfallen konnte. Es ist sogar einleuchtend, daß diese Lehre erst im Werden ist, und ihre vollständige Ausbildung erwarten muß. Dieß, dächte ich, sollte beweisen, daß es Wahrheiten giebt, (und, allem Ansehen zufolge, giebt es deren noch zur Stunde) welche in einem gewissen Alter der Welt nicht einmal vermuthet werden, und nur dann erst als wahrscheinlich befunden werden, wenn unser Geschlecht auf einer gewissen Stuffe von Cultur steht. Daß es Lehren giebt, welche erst nach dem Verlauf von einem Jahrtausend von einigen eingesehen, und nach Verlauf von einem andern Jahrtausend bewiesen werden können. Daß vielleicht noch ein Jahrtausend vorbeygehen muß, bis sie die Oberhand erhalten, zur herrschenden Meinung werden und in den Handlungen der Menschen als Vordersätze erscheinen. Daß es endlich ein unläugbarer Beweis von einer höhern und allgemeinern Cultur ist, wenn eine Meinung die eine oder die andere dieser Perioden erreicht.

Alle nothwendige Wirkungen heissen Naturwirkungen, weil sie die einzigen sind, welche nach dem Gang und den Gesetzen der Natur erfolgen. Der Gegenstand der Zwecke ist folglich eine Naturwirkung. Alle Zwecke sind nie etwas anders als Naturwirkungen, und was keine Naturwirkung ist, kann nie ein wahrer Zweck seyn. So wahr dieß an sich selbst, und so ausgemacht dieser Satz im Allgemeinen ist, so ist es doch in der Anwendung mit Schwierigkeiten verbunden, und bedeutenden Zweifeln unterworfen, welche entfernt werden müssen, wenn wir uns dem Ziele unsrer Untersuchung nähern, und unser endliches Resultat mit Erfolg ziehen wollen.

Ein Stein fällt von einer ansehnlichen Höhe herab; ein Vorübergehender wird davon erschlagen. Diese Wirkung ist unter solchen Umständen nothwendig, sie ist ganz in der Natur der Sache gegründet, sie ist folglich eine Naturwirkung. — Kann ich sagen, dieser Stein sey aus der Ursache wirklich geworden, damit dieser Mensch habe erschlagen werden können? Ferner jeder Mensch bringt während seines Daseyns mehrere Wirkungen hervor. Er ißt, er trinkt, er schläft, er begattet sich. Wir sind in unsern Tagen mit Menschen bekannt worden, von welchen es schien, als ob sie zum Unglück anderer gebohren werden. Es gab deren, von welchen es mit Recht heissen konnte:

debet multas hic legibus aevi
ante suam, mortes.

Man kann sich aus allgemeinen und individuellen Gründen von der Nothwendigkeit solcher Wirkungen überzeugen. Aber kann ich auch behaupten, der Mensch sey wirklich, um zu essen, zu trinken zu schlafen? Kann ich sagen, jede dieser Wirkungen sey Zweck unsers Daseyns? Heinrich der VIII sey im Jahr 1547 in der Nacht zwischen den 28sten und 29sten Januar verstorben, damit der auf den folgenden Morgen zum Tod verurtheilte Herzog von Norfolk, wie durch ein Wunder, seinem Schicksale entgehen konnte? Kann ich sagen, dieser einzelne Mensch sey wirklich geworden, damit die Ursache vom Tode eines andern gesezt werde? Kraft des Merkmals, welches wir entdeckt haben, scheint es, als ob diese Fragen bejaht werden müßten, und doch ist etwas, was uns zurückhält, diesem Urtheil geradezu beyzutretten. Es scheint folglich, als ob ausgezeichnete Ungereimtheiten daraus folgen würden, wenn wir jede Naturwirkung Zweck heissen wollten. Diese Einwürfe nöthigen uns, das von uns aufgestellte Merkmal kenntlicher zu machen, und zu diesem Ende noch genauer zu bestimmen. Es fragt sich daher: welche sind die Bedingungen, welche eine Naturwirkung oder, welches einerley ist, eine nothwendige Wirkung zum Zweck machen, und uns berechtigen, sie mit diesen Namen zu belegen?

Aus jeder Naturwirkung läßt sich erkennen, warum eine ihr entsprechende Ursache wirk-

lich sey. Insoferne ist jede Naturwirkung Zweck. Dieß sezt aber allzeit voraus, daß Ursachen und Wirkungen von gleicher Art sind. Aus dieser Ursache kann keine Wirkung, welche einer Art oder Gattung eigen ist, kein wahrer Zweck vom Daseyn eines Individuums seyn. Generische oder allgemeine Wirkungen sind daher Zwecke vom Daseyn der Arten und Gattungen. Individua oder einzelne Dinge im Gegentheil haben keine andere als individuelle Zwecke ihres Daseyns. Auf gleiche Art können einfache Wirkungen nie der Zweck vom Daseyn einer zusammengesezten Ursache seyn. Es geschieht aber nichts häufiger, als daß wir sehr zusammengesezte Ursachen, dergleichen alle Individua sind, als einfache Ursachen betrachten. Wir verwundern uns sodann, wie eine und dieselbe einfache Ursache so verschiedene Ursachen erzeugen könne.

Da sich nun dem Anschein nach so viele Wirkungen von einer und derselben Ursache entdecken lassen, so ist es natürlich, daß wir eben so viele Zwecke vom Daseyn eines individuellen Gegenstandes zu entdecken glauben. Wir werden deren unendliche gewahr werden, welche sich ganz nach der Verschiedenheit dieser Wirkungen richten. Wir werden, diesem zufolge, die Zwecke in allgemeine und besondere, unmittelbare und entferntere, höhere und niedrigere Haupt- und Nebenzwecke unterscheiden müssen, obgleich, wie wir unten hören werden, jede Ursache nur immer einen einzigen Zweck ihres Daseyns hat,

weil es im Grunde nur individuelle Ursachen giebt, und weil jede Ursache, welche, während ihrer Dauer, immer dieselbige zu seyn scheint, doch in jedem Augenblicke derselben eine andere Ursache ist. Wir werden, solchen Eintheilungen zufolge, eher zu viele als zu wenige Zwecke entdecken. Wir werden durch die Menge von Zwecken in eine Verwirrung und Verlegenheit gesezt werden, welche nicht geringer ist, als wenn wir alle Zwecke schlechterdings verwerfen würden. Man wird zwar eingestehen müssen, der Mensch sey wirklich geworden, um seine Kräfte zu entwickeln, aber man wird auch eingestehen müssen, daß er wirklich sey, um zu essen, zu schlafen, sich zu vermehren, um mit seines Gleichen in Streit und Uneinigkeit zu leben, um zu sündigen, um zu leiden und am Ende zu sterben. Diesem zufolge wird am Ende kein Mensch wissen, welcher der eigentliche Zweck seines Daseyns sey; und es ist daher kein Wunder, daß der Systeme über den Zweck unsers Daseyns so viele entstanden sind. Jedes dieser Systeme unterscheidet sich durch die Wirkung, bey welcher es stehen bleibt, welche darinn als die vorzüglichere vor andern ausgehoben und betrachtet wird.

Gelingt es nun unsrer Vernunft nicht, diese Mannichfaltigkeit zu vermindern und zur Einheit zu ordnen, so werden wir nicht allein über den Zweck unsers Daseyns in Ewigkeit ungewiß seyn; wir werden uns sogar ausser Stande sehen, das ungereimteste, sinnlichste System über unsre Be-

stimmung zu widerlegen. Denn jedes dieser Systeme gründet sich, gleich dem besten und erhabensten auf eine Naturwirkung, welche unläugbar durch uns hervorgebracht, und eben darum als Zweck unsers Daseyns aufgestellt wird. Es ist folglich durchaus nothwendig, so bald vom Zweck eines Individuums die Rede ist (ganz anders verhält es sich, wie wir hören werden, wenn vom **Zweck einer Vorstellung, Begierde oder Handlung** gesprochen wird) daß, sage ich, wenn vom Zwecke eines Individuums die Rede ist, zwischen Wirkungen unterschieden werde. Der Unterschied ist zwar nur logisch, aber eben darum in Rücksicht auf unsre Urtheile über die Zwecke wichtig. Dabey können wir aber auf keine Art willkührlich verfahren; wir sind daher eines untrüglichen Führers benöthigt, welcher uns dabey leitet. Dieser ist kein anderer, als der von uns aufgestellte Begrif von einem Zweck. Dieser allein kann uns lehren, welche Naturwirkungen wahre Zwecke sind. Da wir nun unter Zweck einen zureichenden Grund vom Daseyn der Ursachen verstanden haben: so folgt natürlich daraus: **daß alle Naturwirkungen, welche keine zureichenden Gründe sind, nie als Zwecke betrachtet werden können.** Es wird folglich unser obiger Satz, um nicht mißverstanden zu werden, dahin bestimmt und berichtiget werden müssen: **daß nur diejenigen Naturwirkungen Gegenstände eines eigentlichen Zweckes genennt werden können, welche von**

uns als hinreichende Gründe vom Daseyn eines Dinges angesehen werden müssen.

Dieser Satz so ausgedrückt und bestimmt, gleicht in der Lehre von den Zwecken dem Polarstern, an welchem wir uns auf diesem Ocean zurecht finden: durch Hülfe seiner lassen sich alle obigen Einwürfe beantworten. Er ist noch überdieß reich an den wichtigsten Folgen. Denn es folgt daraus:

1) daß keine einzelne Handlung eines Individuums Zweck vom Daseyn desselben genennt werden kann. Denn keine einzelne Handlung kann davon ein hinreichender Grund seyn; es würde ausserdem so viele hinreichende Gründe als einzelne Handlungen geben. Wenn aber schon eine einzige Handlung zureichend ist, den Grund vom Daseyn eines Dings zu erklären, wozu erfolgen alle übrigen Handlungen? Wie können diese, welche ganz überflüssig scheinen, hinreichende Gründe heissen? Der zureichende Grund dieses Daseyns liegt also vielmehr in allen Handlungen eines Individuums, oder vielmehr in dem gemeinschaftlichen Resultat derselben. Wir irren daher, wenn wir glauben, Cäsar oder Columbus seyen aus keinem andern Grunde wirklich geworden, als, damit der erstere der Republik und Freyheit Roms ein Ende mache, und der andere eine neue Welt entdecke.*)

*) Es giebt vom Kaiser an keinen der ältern Fürsten in Deutschland, von dem ich (wenn es eine Wette gelten sollte) nicht den Stammbaum entwerfen,

2) Noch weniger sind generische oder specifische Naturwirkungen Zwecke vom Daseyn eines Individuums. Solche Wirkungen sind hinreichende Gründe vom Daseyn der Classen, der Gattungen, der Arten des Menschen, der Thiere im Allgemeinen. Aber sie sind unzureichend, um sich von der Nothwendigkeit meines individuellen Daseyns zu überzeugen. Wie kann eine Handlung, wie z. B. sich nähren, schlafen, heurathen, Kinder zeugen rc. Handlungen, welche durch so viele Tausende geschehen, bey mir oder bey andern die Vorstellung erwecken, daß die Welt verlohren haben würde, wenn ich nicht wirklich geworden wäre? Um die Nothwendigkeit meines individuellen Daseyns darzuthun, muß bewiesen werden, daß durch mich eine für die übrige Welt unentbehrliche Handlung entstehen werde, eine Handlung, welche von der Art ist, daß sie nur durch mich allein geschehen kann.

und mit diplomatischer Genauigkeit beweisen wollte, daß sich in ihm das Blut aller Sächsischen, Fränkischen und Schwäbischen Kaiser, aller ältern Könige von Frankreich, Spanien, Engelland, Schottland, Sicilien Ungarn, Dännemark und Schweden, das Blut eines Carl des Grossen, eines Alfred, eines Wilhelm des Eroberers, eines Heinrich des Löwen rc. in einem gewissen Grade vereinigt; daß folglich alle diese Fürsten und Monarchen vorher gebohren werden mußten, ehe dieser gegebne Fürst entstehen konnte. Und doch würde man sich lächerlich machen, wenn man behaupten wollte, daß dieser Fürst Zweck vom Daseyn so vieler ältern Könige und Fürsten sey: sein Daseyn kann den theilweisen Grund ihres Ent-

Selbst das Vergnügen, selbst alles Denken und Wollen im Allgemeinen sind nur Wirkungen, welche einer Gattung eigen sind, und können daher nie Zwecke von einem individuellen Daseyn werden. Diese sind vielmehr, die durch mich erreichbare individuelle Glückseligkeit, individuelle Entwicklung und individuelle Denkart. Diese allein können der Zweck eines individuellen Daseyns seyn, denn sie allein sind hinreichende Gründe, warum ein solches Wesen entstehen mußte. — Vielleicht wird dieser Unterschied manchem meiner Leser als Spitzfindigkeit erscheinen; er ist aber weit entfernt, Spitzfindigkeit zu seyn. Die Unterscheidungen müssen hier so fein gezogen und angegeben werden, weil es nur auf diesem einzigen Wege möglich ist, Einwürfe zu beantworten, welche sich jedem Denker sehr natürlich aufdringen, dem ganzen System gefährlich werden, und nur auf diese Art beantwortet werden kön-

stehens und Vorhergehens enthalten, aber es kann nie der zureichende Grund oder Zweck ihres Daseyns seyn. Es kann sehr gut beweisen, was so wenige glauben wollen, daß wirklich zwischen den gegenwärtigen und den ältern Zeiten der Welt eine Art von unläugbarer Caussalverbindung ist, daß Theile, welche in gar keinem Zusammenhang zu seyn scheinen, wirklich verbunden sind, so bald es uns gelingt, das Verbindungsglied zu finden; aber es kann nie beweisen, daß so viele Menschen aus keiner andern Ursache wirklich geworden, damit in der Zukunft ein einziger Mensch gebohren werden könne. Wer eine solche Folge ziehen wollte, würde sehr viel Kurzsichtig- und Einseitigkeit, und, wenn der Schluß ihn selbst betreffen sollte, nicht weniger Egoismus verrathen.

nen. Eine Philosophie, welche sich die Gegenstände so concret und individuell denkt, und zu diesem Ende den individuellsten Unterscheidungen nachspürt, kann nie Spitzfindigkeit genennt werden. Vielmehr kann die Philosophie, welche auf Weisheit des Lebens Anspruch macht, und, wenn sie dieß leistet, die einzige wahre ist, ihre Fälle nie concret genug denken. Dadurch unterscheidet sie sich von der blossen Spekulation und Weisheit der Schulen, welche beide die generischen Unterscheidungen weiter verfolgen und zergliedern, als zu ihren besondern Untersuchungen und vorzüglich zur Anwendung auf das Leben, und concrete Fälle nothwendig ist.

3) **Keine einfache Wirkung ist der zureichende Grund vom Daseyn einer zusammengesezten Ursache; sie kann folglich niemal Zweck ihres Daseyns seyn.** Denn jede Wirkung enthält nur den hinreichenden Grund vom Daseyn eines Dinges, insofern sie Wirkung, und das Ding, von dessen Daseyn der Grund erforscht wird, Ursache ist, als unter beiden eine Caussalverbindung statt findet. Nun kann aber eine einfache Wirkung keine andere als eine einfache, und eine zusammengesezte Wirkung keine andere als eine zusammengesezte Ursache haben; denn in jeder zusammengesezten Ursache ist mehr als in einer Wirkung, welche einfach ist. Was daher mehr in der Ursache ist, würde keinen Grund seines Daseyns haben. Jede einfache Wirkung kann daher, weil sie nur der zureichende

Grund von dem Daseyn eines Theils der Ursache ist, nie Zweck derselben seyn. Da das Daseyn eines individuellen Dinges selbst etwas Individuelles und folglich etwas sehr Zusammengeseztes ist, so beweißt dieß abermal, daß generische oder specifische Wirkungen, welche ihrer Natur nach mehr einfach sind, nie der Zweck vom Daseyn eines Individuums seyn können.

4) Keine Nebenwirkung kann der Zweck vom Daseyn ihrer Hauptursache seyn. Denn Nebenwirkungen sind Folgen von Nebenursachen. Nur unter diesen beiden ist die Caussalverbindung und folglich auch die Finalverbindung wirklich. Nebenwirkungen sind daher nur Zwecke der Nebenursachen, und nur die Hauptwirkung ist der Zweck vom Daseyn der Hauptursache.

5) Keine einzelne Handlung kann Zweck von der ganzen Dauer eines Individuums seyn. Jede derselben ist nur Zweck von der Dauer des Augenblickes, in welchem die Handlung geschieht. Denn nur zwischen diesem Augenblick und zwischen dieser Handlung läßt sich eine Caussalverbindung entdecken. In andern Augenblicken unsers Lebens geschehen andere Handlungen, welche eine von der vorhergehenden ganz unterschiedene Ursache haben. Der Zweck von unserm Daseyn in solchen Augenblicken sind folglich die Handlungen, welche dort geschehen. Ich denke in diesem Augenblicke meines Daseyns so, weil ich so handeln soll. Ich

denke in einem andern Augenblicke anders, ich habe dort eine von der vorhergehenden verschiedene Ideenreihe, weil ich dort anders handeln soll. Dieß beweißt abermal, daß z. B. die Entdeckung von Amerika unmöglich der hinreichende Grund vom ganzen Leben und Daseyn eines Columbus seyn konnte.

6) **Alle Wirkungen, welche den Anschein von Zufälligkeit haben, von deren Nothwendigkeit wir uns nicht überzeugen können, ohne daß wir sie als Ursachen fernerer Wirkungen, als Mittel zu einem weitern Zweck betrachten, können zureichende Gründe oder wahre Zwecke unsers Daseyns seyn.** Denn wo ein zureichender Grund, ein wahrer Zweck seyn soll, da muß Nothwendigkeit seyn, da müssen wir uns überzeugen können, daß die Wirkung, welche wir Zweck nennen, habe erfolgen müssen. Diese Ueberzeugung kann aber bey keiner Wirkung entstehen, welche auf nichts führt, welche daher als unnütz und überflüssig angesehen werden muß. Jede solche Wirkung, so bald wir auf eine derselben stossen, (wäre es auch, wenn wir eine Reihe von hundert, von tausend Wirkungen, deren immer eine aus der andern entsteht, durchlaufen) würde uns nöthigen, alle vorhergehenden Wirkungen und Ursachen, die ganze Reihe, die erste Ursache als unnütz und zwecklos zu betrachten. Es würde eben so viel seyn, als ob schon die

erste Ursache dieser Reihe keine Wirkung und folglich keinen Zweck gehabt hätte. Denn, wenn ich z. B. das Sehen als den Zweck vom Daseyn des Auges, und das Erkennen gewisser Gegenstände als den hinreichenden Grund des Sehens betrachte, von dem Erkennen selbst aber keine weitere Wirkung und Zweck erkennen will; so ist es eben so viel, als ob ich alle Zwecke geläugnet und geradezu behauptet hätte: das Daseyn des Auges habe keinen Zweck, — oder, man sage, was wollten wir, indem wir uns auf einen Zweck vom Daseyn der Augen beruffen haben? — Wir wollten ohne Zweifel einen hinreichenden Grund aufsuchen, durch welchen uns begreiflich werden sollte, warum es in dieser Weltordnung Augen geben müsse? Diese Nothwendigkeit glauben wir einzusehen, so bald wir entdeckt haben, daß alle Augen um des Sehens willen vorhanden sind. Wie aber, wenn das Sehen selbst, um keiner weitern Wirkung willen, ein Theil dieser Weltordnung wäre? Würde uns wohl der angeführte Grund hinlänglich scheinen, und uns noch, wie vorher, von der Nothwendigkeit der Augen überzeugen? Wenn ein solcher Grund schon hinreichend ist, wenn wir uns, wie hier geschieht, mit dem blossen Daseyn einer Sache begnügen können, warum fragen wir nach einem hinreichenden Grund der Augen? Gleichwie es uns nicht beleidigt, daß wir sehen, um zu sehen, so sollte es uns eben so wenig beleidigen, daß wir Augen haben, — weil wir sie haben, um Augen zu haben. Es scheint aber, die-

selbe Ursache, welche uns nöthigt, einen hinreichenden Grund aufzusuchen, warum wir Augen haben, welche uns entdecken macht, daß wir Augen haben, um zu sehen, nöthige uns eben sowohl, einen hinreichenden Grund, einen Zweck des Sehens aufzusuchen, um uns von der Nothwendigkeit des Gesichts zu überzeugen. Wir werden also annehmen müssen, daß es nothwendig sey, zu sehen, um zur Kenntniß gewisser ausserdem unerkennbarer Gegenstände zu gelangen. Aber auch damit wird unser Bedürfniß nicht gestillt seyn. Wir werden von nun an wissen wollen, ob es auch nothwendig sey, daß wir diese Gegenstände erkennen, und hier wird abermal eine Wirkung aufgesucht werden müssen, welche Zweck dieses Erkennens ist. Sollte sich nun beweisen lassen, das Bekanntwerden, vermittelst der Augen, mit so vielen Gegenständen habe keinen weitern Zweck, es sey um keiner weitern Wirkung willen nothwendig; so folgt ja doch wahrlich daraus: daß, gleichwie ich alle Gegenstände des Gesichts um nichts und für nichts, um keines weitern Gebrauchs willen gewahr werde, gleichwie die Wirkung, auf welche das Sehen, und folglich auch das Daseyn der Augen am Ende führt, nichts ist, auch das Daseyn der Augen ein ganz zufälliges, grund- und zweckloses Daseyn sey. Augen, welche uns um einer Erkenntniß willen, welche zu nichts führt und nothwendig ist, gegeben worden, sind um nichts besser, als Augen, welche gar nicht sehen, deren Daseyn gar keinen Zweck hat.

Daraus ergiebt sich nun der grosse Schluß: daß keine Wirkung, welche selbst Ursache einer weitern Wirkung, oder Mittel zu einem fernern Zweck ist, wahrer und eigentlicher Zweck vom Daseyn eines Gegenstandes sey — daß jeder, welcher eine solche Wirkung für den wirklichen Zweck hält, welcher z. B. unser Daseyn darauf beschränkt, und zu voreilig die Reihe schließt, im Grunde alle Zwecke, alle hinreichenden Gründe von unserm Daseyn läugnet, und der Zufälligkeit, Willkühr und Ungewißheit das Thor öfnet; — daß, wenn es einmal eine Wirkung, einen Zweck giebt, auch diese ihre weitere Wirkung, ihren weitern Zweck haben müssen; — daß man folglich die Wirkungen und Zwecke entweder ganz läugnen, oder die Reihe derselben so lang verfolgen müsse, bis wir eine wahre lezte Nothwendigkeit vom Daseyn einer Ursache erkennen. Dieß allein sollte auf eine unumstößliche Art beweisen: daß in dieser Welt nichts halb geschehen könne; — daß jede halbe oder theilweise Entwicklung ein wahres Unding sey, und daher nie Zweck oder zureichender Grund unsers Daseyns seyn könne; — daß jede unvollendete Entwicklung, welche sich nie endigen wird, nicht viel besser als gar keine Entwicklung sey; — daß folglich das Da-

seyn des Menschen entweder gar keinen Zweck habe, oder dieser Zweck ist — Vollendung; — daß alles, was angefangen ist, vollendet werden müsse; — daß daher der Gang der Natur und Vernunft unaufhaltbar und unzerstörbar sey; daß also die Zwecke die wahren und eigentlichen Vordersätze seyen, aus welchen unsre Fortdauer nach dem Tode mit Gewißheit abgeleitet und dargethan werden kann. Ich kann daher weder einsehen, noch begreiffen, wie man mit der bekannten Zuversicht behaupten könne: es mangle unsrer Vernunft an entscheidenden Gründen, um die Nothwendigkeit von unsrer Fortdauer oder Unsterblichkeit zu beweisen. Selbst als Irrthum würde diese Lehre ehrwürdig, ehrwürdiger als die ihr entgegengesezte trostlose vorgebliche Wahrheit seyn:

ſil nous faut une erreur
Choiſſiſſons une erreur aimable.

7) Da keine Wirkung, welche Ursache einer fernern Wirkung ist, Zweck heissen kann, da nur die lezte Wirkung diejenige ist, mit welcher sich die ganze Reihe von Wirkungen schließt, so wird auch nur diejenige Naturwirkung im strengsten Sinne Zweck heissen können, welche, so weit wir die Reihe von Ursachen erforschen können, uns als die lezte erscheinen muß. Im strengsten Sinne würde

es folglich nur einen einzigen Zweck geben, alles übrige würde Mittel zu diesem Zweck seyn.

So verhalten sich die Sachen an sich, wenn sie auf das genauste genommen werden. Dieß scheint aber gegen allen Sprach- und Lebensgebrauch zu streiten. Denn wir werden gewahr, daß wir Menschen sehr viele Wirkungen, welche nicht die lezten sind, mit dem Namen eines Zwecks belegen. Es wird sich aber sogleich zeigen, daß wir in solchen Fällen nicht über eine gewisse Wirkung hinausgehen, keine weitere Folgen derselben vor Augen haben, und insofern jede dieser Wirkungen als ein Ziel, als ein leztes betrachten; daß es folglich immer wahr bleibt: daß keine Wirkung Zweck heißt, welche nicht als die lezte betrachtet wird; daß diese Eigenschaft, selbst dem Sprachgebrauch zufolge, eine wesentliche Bedingung eines Zweckes sey.

Da die lezte, so wie jede entferntere Wirkung der Natur, nicht anders als durch Mittelwirkungen hervorgebracht werden kann, so ist es sehr natürlich und sogar nothwendig, daß der Mensch, selbst der Klügste und Weiseste aller Menschen, die Mittelwirkungen nicht vorbeygehen kann, sondern sie zunächst vor Augen haben und auf ihre Erscheinung arbeiten muß. Wir betrachten sogar einige derselben als Ruhepunkte, auf deren Realisirung sich indessen unsre gegen-

wärtige Thätigkeit beschränkt. Dadurch erhalten, selbst in den Augen des vernünftigern Menschen, gewisse Mittel das Ansehen von Zwecken. Der unwissende und sinnliche Mensch, welche beide wenig entfernte Wirkungen vorhersehen, werden um so geneigter seyn, Wirkungen, welche durch ihre Stärke und Lebhaftigkeit ihre ganze Aufmerksamkeit auf sich reissen, Wirkungen, deren weitere Folgen sie entweder gar nicht kennen oder nicht kennen wollen, kraft der uns allen so natürlichen Trägheit und Schwäche, als die lezte und folglich als Zwecke zu begehren. Wenn wir also von so vielen Zwecken sprechen hören, so wird es darauf ankommen, welche Wirkung jeder vor Augen hat, welche derselben sich jeder als die vorzüglichere und lezte denkt. Da es nun sehr häufig geschieht, daß diesem diese, einem andern eine andere unter dieser Gestalt erscheint, so wird auch der eine eine Wirkung als einen zureichenden Grund von dem Daseyn einer Ursache betrachten, welchen ein anderer für unzureichend hält. Daraus entstehen sodann so viele verschiedene Systeme über die Zwecke vom Daseyn der Dinge, von unserm eigenen Daseyn. Diese beweisen nicht, daß alles, was die Menschen für Zweck halten, Zweck sey; sondern sie beweisen, daß verschiedene Menschen verschiedene Gesichtspunkte haben können; daß dem einen erheblich scheint, was ein anderer verachtet; daß man sich irren, und sehr leicht etwas für zureichend halten kann, was bey genauerer Untersuchung bey weitem nicht zureicht. Es beweißt, ob ein Mensch einen eingeschränk-

tern oder weitern Gesichtspunkt hat, bey welcher Wirkung jeder stehen bleibt, wie weit er in die Zukunft blickt, welche Güter er als die höchsten betrachtet, welche Wirkung sich daher jeder als die lezte vorstellt.

Dieß alles beweißt aber, daß unser Merkmal der Zwecke ein wahres Merkmal ist; daß selbst die sinnlichsten Systeme, welche von Zwecken sprechen, kein anders Merkmal kennen; daß sie nicht allein eine Wirkung vor Augen haben, welche durch eine gegebne Ursache hervorgebracht werden muß, sondern daß auch alle Systeme der Epikureer z. B. so gut als der Stoiker darinn übereinstimmen: **daß sie die Wirkungen, welche sie Zweck nennen, sich als die höchsten, vorzüglichsten und lezten denken.** Wäre daher jemand in Sinnlichkeit so tief versunken, daß er die gröbste Sinnenlust zum Zweck seines Daseyns macht, oder wäre sein Geist durch anhaltendes Leiden so tief niedergedrückt, daß er sich zum Unglück und Leiden geschaffen glaubt; so können wir zuverlässig annehmen, daß beide, wo nicht ausdrücklich, doch stillschweigend, der erste den Kitzel seiner gröbern Sinne, der zweite Unglück und Leiden, sich als die einzigen, vorzüglichsten und lezten Wirkungen denken, auf welche alles hinauslauft, über welche hinaus alle Wirksamkeit aufhört. Der erste fragt zu diesem Ende so wenig weiter, wozu wir essen, als der lezte, wozu wir leiden. Sollte aber einer der beiden, in Stunden der kältern Ueber-

legung, auf den Einfall kommen, die weitern Wirkungen vom Genuß der Speisen oder des Leidens zu erforschen, sollte er deren gewahr werden, so müßte sich eben darum sein System über den Zweck seines Daseyns verändern. Essen und Leiden müßten ihm von nun an als Mittel, und die Wirkungen von diesen beiden als Zwecke erscheinen. Nun kommt es abermals darauf an, welche Wirkungen des Essens z. B. ihm vor allen andern auffallen und vorschweben. Hier kann es geschehen, daß der eine ganz allein die Lust und den Kitzel des Gaumens vor Augen hat, indessen ein anderer eine Art des Vergnügens als Folge des Essens begehrt. Laßt uns annehmen, er habe gefunden, daß wir essen, um das Bedürfniß des Hungers zu befriedigen, oder daß wir essen, um unser Leben zu erhalten. Insoferne, als er nicht über diese Wirkung hinausgeht, wird er genöthigt seyn, die Fortdauer, die Erhaltung seines Lebens zum Zweck seines Daseyns zu machen. Dadurch werden zwar die Mittel, deren er sich in Zukunft bedient, etwas edler und geistiger werden, er wird aber immer sein Leben sehr hoch in Anschlag bringen, und nur durch Inconsequenz, Vergessenheit seines Systems oder durch eine Hinsicht auf weitere Folgen, kann es geschehen, daß er sich zu Aufopferungen, Handlungen und Gefahren entschließt, welche seinem höchsten Gut widersprechen, wobey sein Leben und seine irdische Dauer bedroht werden. Wir werden vielleicht durch Hülfe dieses Zwecks einen guten und brauchbaren Menschen, einen ge-

fälligen Gesellschafter, aber keinen tapfern, großmüthigen, sondern noch immer einen kleinlichten, ängstlichen und schüchternen Mann erhalten; und, so wie hier, so bestimmt jeder Zweck das Betragen eines Menschen, so wie entgegen unser Betragen unsern Zweck verräth. Da aber dieses bey den meisten Menschen nicht gleichförmig ist, so beweißt dieß, daß wir kein festes System über die Zwecke haben, sondern unaufhörlich von dem einen zu dem andern hinüberwechseln können. Es beweißt, daß Systemlosigkeit und Inconsequenz der Schlüssel sind, welcher uns in Stande sezt, die Handlungen der meisten Menschen aus ihrem wahren Gesichtspunkt zu beurtheilen, daß Schwäche und Charakterlosigkeit der Charakter der meisten Menschen sey, welche oft unerforschbar scheinen — ein abermaliger Beweis, daß die Lehre von den Zwecken zu den tiefsten Geheimnissen unsers Herzens führt, und jedem Selbst- und Menschenkenner, so wie jedem Sittenlehrer unentbehrlich ist. Wir werden auch sogleich finden, daß sie das einzige Mittel ist, die widersprechendsten Systeme der Moral zu vereinigen, und die daraus entstehende Ungewißheit zu vermindern. Es giebt daher keine Lehre, welche wichtiger und brauchbarer wäre, durch deren Berichtigung der Welt und dem Menschengeschlecht, so wie jedem, dem es um seine Vervollkommnung wahrhaft zu thun ist, ein grösserer Dienst geleistet werden kann.

Gehen wir nun weiter, und fragen ferner, wozu wir uns erhalten sollen, so nehmen wir an,

daß mit unsrer Erhaltung abermals eine Wirkung verbunden sey. Wir finden sodann, daß eine längere Dauer uns in Stande sezt, mehrere Gegenstände zu empfinden und damit bekannt zu werden, daß wir auf diese Art mehr erfahren können, als andere, deren Dauer mehr vorübergehend ist. Aber auch dieß reicht noch nicht zu. Wozu so viele Gegenstände empfinden? wozu so viel und mehr als andere erfahren? — um einen grössern Vorrath von Vorstellungen zu sammeln. Wozu dieses Sammeln? — um mehr Vorstellungen vergleichen zu können. Wozu so viel vergleichen? um viele allgemeine Begriffe zu erhalten, mit vielen Classen, Arten und Gattungen bekannt zu werden. Wozu so viele allgemeine Begriffe? — um durch ihre Hülfe sehr viele andere einzelne Gegenstände zu erkennen, sie darauf anzuwenden, zu wissen, was sie sind, wohin sie gehören. Wozu die Erkenntniß so vieler Gegenstände? — um ihre Beziehungen und Verhältnisse unter sich und vorzüglich auf uns, auf unsre Triebe zu erforschen. Wozu diese Einsicht? — um das, was damit übereinstimmt, was uns gut ist, von dem zu unterscheiden, was uns bös ist. Wozu diese Unterscheidung? — um so zu handeln, daß unser Trieb nach Vergnügen auf eine dauerhafte Art befriedigt, und die Thätigkeit unsers Geistes weniger beschränkt werde, damit in der Folge die Thä-

tigkeit unsers Geistes, durch nichts von aussen, durch nichts in uns selbst gehindert werde. Aber endlich, wozu streben wir so sehr nach einer ungehinderten Thätigkeit des Geistes? — **weil nur da, wo ungehinderte Thätigkeit ist, totale Uebereinstimmung ist.** Da allein widerspricht keine Vorstellung einer andern, keine Begierde einer andern, keine Handlung einer andern. Da ist durchaus Wahrheit in unsern Vorstellungen, Hoheit in unsern Gesinnungen, Ordnung, Plan und Zweckmässigkeit in unsern Handlungen. Da allein stellen wir uns die Gegenstände ausser uns vor, wie sie vorgestellt werden müssen, wenn sie sich nicht widersprechen sollen. Da wird alles auf den einzigen, höchsten und reellsten Gesichtspunkt bezogen. Da erscheint alles als Mittel und Bedingung zu demselben. Da ist sodann nichts bös, nichts häßlich. Da fallen Furcht vor dem Künftigen, und Traurigkeit über das Gegenwärtige hinweg. Da ist folglich totale und durchgängige Uebereinstimmung; da hat folglich Sittlichkeit und Tugend einen unwandelbaren Grund. Denn wir verlangen alle Uebereinstimmung so sehr, kraft einer von uns untrennbaren Grundeinrichtung unsrer Natur, kraft unsers Erweiterungstriebes, welcher allen Widerspruch verabscheut, und auf mehrere und hellere Vorstellungen dringt. Nur auf diesem einzigen Weg kann dieser Trieb befriedigt werden. Es ist folglich wahr, daß der Natur des Menschen nichts so gemäß sey, als ein tugendhaftes, sittliches Betragen, daß die Tugend ein ewiges Bedürfniß unsrer

Natur ist, daß sich dieses Bedürfniß aus der nämlichen Quelle herschreibt, aus welcher wir ein so dringendes Bedürfniß nach Wahrheit und ein so grosses Gefallen an Schönheit finden; daß jedes derselben Folge unsers Triebs nach Uebereinstimmung, und folglich Folge unsers Abscheues vor jedem Widerspruch ist. Wir handeln tugendhaft, weil wir diesem Widerspruch entgehen wollen; wir handeln sogar unsittlich und lasterhaft aus eben dieser Ursache. Der Trieb nach unmoralischen Handlungen ist folglich nichts anders als ein unnatürlich falsch geleiteter Trieb nach Vollkommenheit. Er ist die Folge eines Irrthums, eines übelverstandenen Interesse, einer Einsicht, welche die Wirkungen nicht bis an das Ende verfolgt, eine Folge dessen, daß wir entweder gar keine, oder nur falsche Zwecke denken und verfolgen. — Ein allgemeinerer, dauerhafterer, überzeugenderer, einladenderer, verständlicherer und natürlicherer Grund der Moral sollte sich wohl schwerlich entdecken lassen. Hier ist nichts, was auf blossen Worten und willkührlichen Voraussetzungen beruht, oder die Kräfte und das Vermögen des Menschen übertrift; und wenn anders die Wahrheit und Vernunftmässigkeit da gefunden wird, wo ein allgemeiner Zusammenhang ist, so sollte ich mit einigem Grunde vermuthen können, daß diese Vorstellungsart wahr, und in unsrer Vernunft gegründet sey.

Hier stehen wir nun selbst mit dem sinnlichsten Menschen an einem Ziele. Wir stossen auf

eine Wirkung, von welcher sich keine weitere angeben läßt, und wir entdecken zwey Systeme über den Zweck unsers Dasenns, deren jedes zwar die Glückseligkeit zum Zweck macht, wovon aber nur in dem leztern der vorgesezte Zweck mit Zuverlässigkeit erreicht werden kann. Selbst der sinnlichste Mensch würde am Ende auf diese lezte Vorstellungsart verfallen müssen, wenn er weniger sinnlich wäre, wenn er sich mit keiner nächsten Folge, mit keinem unmittelbaren Zwecke begnügen wollte, wenn er geneigt wäre, Folgen der Folgen zu denken, wenn die Freunde der Sinnlichkeit sich befragen könnten oder wollten: ob jeder Genuß Zweck sey? ob nicht zwischen Genuß und Genuß unterschieden werden müsse? ob ein Genuß, welcher allen künftigen Genuß unmöglich macht, diesen Namen verdiene? ob man alles ohne Unterschied geniessen könne? ob dazu das Vermögen sowohl als die Mittel schon dermalen in unsrer Gewalt sind? Aus der Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen würde sich sehr bald zeigen, daß zum wahren, unschädlichen Genuß des Lebens Macht über uns selbst, Stärke, Kenntniß der Gegenstände ausser uns, Arbeit, Thätigkeit und folglich Entwicklung unsrer Kräfte und Anlagen nothwendig seyen. Könnten wir uns daher, was doch wahrlich keine unmögliche Forderung ist, gewöhnen, bey jeder Wirkung, bey jedem Zweck nach einem weitern zu forschen, und dieß so lang, bis wir auf eine Wirkung kämen, von welcher keine weitere denkbar ist; so würde aller

Streit aufhören, die verschiedenen Systeme über den Zweck unsers Daseyns würden verschwinden, die Menschen würden nur einen Zweck vor Augen haben, sie würden alle Vorfälle auf den einzigen und wahren Gesichtspunkt zurückführen, ihre Interesse würden sich weniger durchkreutzen, der Gang zu unserm Ziel gleichförmiger, und der Nutzen für unsre Ruhe und Sittlichkeit über alle Erwartung seyn. Der Mensch, welcher nur nahe und unmittelbare Vortheile sucht, dessen Grundsätze so veränderlich als diese Vortheile sind, der nach Vergnügen strebt, welches aus der unmittelbaren Befriedigung von jeder Begierde entsteht, kann doch unmöglich so handeln, wie ein anderer handeln wird, welcher nur entfernte Vortheile verfolgt. Wer z. B. die Lust, welche aus dem Essen entsteht, zum Zweck seines Daseyns macht, kann, andere Verschiedenheit zu geschweigen, sich unmöglich mit jeder Speise, mit Brod und Wasser zufrieden stellen, und dabey heiter und freudig seyn. Er muß, seinem Zweck gemäß, in der Auswahl der Speisen auf Seltenheit, Köstlichkeit und Abwechslung denken. Er muß Mißvergnügen empfinden, so bald er des einen oder des andern entbehren muß. Er kann sogar einem süssen, köstlich schmeckenden Gift, das ihm als solches bekannt ist, ohne Inconsequenz nicht widerstehen. Denn so bald er sich, um seines Lebens zu schonen, davon enthalten wollte, würde er eben dadurch sein System über die Zwecke verändern, und, statt der Eßlust, seine Erhaltung zum Zweck seines Daseyns machen.

Wer aber ißt, um sich zu erhalten, wer vollends glaubt, daß er wirklich sey, um die Thätigkeit seines Geistes zu befördern, wer diesen Weg mit unverwandtem Blick verfolgt: — der kann sehr wohlfeil, sehr wenig essen, und sehr schlechte Nahrung kosten, ohne sich dabey unglücklich zu fühlen, der kann die Tafeln der Sybariten sehr wohl entbehren; dessen Thätigkeit hat einen andern Grund, als die Absicht, die Mittel zum Wohlleben zu erwerben, dem kann selten so viel fehlen, daß er nicht seinen Hunger befriedigen, und dadurch seinen Zweck sollte erreichen können. Denn da der Zweck immer die Mittel bestimmt, und aus diesen erkannt werden kann, so wird derjenige Zweck immer unsrer Ruhe und unserm Triebe nach Vergnügen der angemessenste seyn, zu welchem nur solche Mittel führen, welche zu allen Zeiten in unsrer Gewalt sind, welcher daher von allen, zu allen Zeiten und unter allen Umständen erreicht werden kann. Von dieser Natur sind aber alle höhern Zwecke in dem Maaße, als sie über andere erhaben sind, keiner daher so sehr als der höchste und lezte. Wo dieser herrscht, da allein ist Unabhängigkeit und Freyheit unsers Geistes, folglich Thätigkeit, welche nicht von aussen beschränkt und gehindert wird. Im Gegentheil, je niedriger und näher ein Zweck ist, um so mehr hängen wir, bey der Auswahl der dazu nöthigen Mittel, von Umständen ab, welche selten in unsrer Gewalt sind. Die höchsten Zwecke sind daher für alle Menschen, und können, wenn der Mensch Kraft und

Stärke genug hat, (woran es leider! uns allen sehr fehlt) schon hier unten in einem vorzüglichern Grade erreicht werden, indessen niedrigere Zwecke, selbst unter den günstigsten Umständen, sehr häufig verfehlt werden können.

Laßt uns nun das Resultat unsrer bisherigen Untersuchung ziehen. — Hier finden wir: **daß alle Naturwirkungen, welche entweder wirklich die lezten sind, oder durch einen Irrthum von uns als solche betrachtet werden, von uns Menschen die Benennung eines Zwecks erhalten.** Nur die erstern sind wahre Zwecke, Zwecke in der strengsten Bedeutung des Worts. In der Folge wird es sich deutlicher offenbaren, daß jedes Ding im Grunde nur einen einzigen Zweck seines Daseyns hat. Dieser Zweck ist die lezte Wirkung; heißt sodann **Endzweck**: oder auch **Bestimmung eines Dings**; obgleich die Bestimmung noch einen andern Sinn hat, von welchem bald die Rede seyn wird.

"Wie aber, höre ich manche meiner Leser "fragen, ist es aber auch so ausgemacht, als "hier vorgegeben wird, daß wir uns bey jedem "Zweck ein leztes und vorzüglich eine lezte Wir"kung denken?" — Daß sich dieß wirklich so und nicht anders verhalte, erscheint aus folgenden, wie mir scheint, sehr beweisenden Gründen:

1) Wir können keine Vollkommenheit ohne Zwecke denken. Ein Ding ist aber vollkommen, wenn es ist, was es in seiner Art seyn kann. Ob es dieß sey, kann nur aus seiner Bestimmung beurtheilt werden. Was seine Bestimmung erreicht hat, hat auch sein Leztes, die Grenze, welche es nicht überschreiten kann, erreicht; es ist eben daher vollkommen; denn es ist, was es, kraft seiner Anlage seyn und werden kann, was es seyn muß, wenn die Wirkung erscheinen soll, welche den hinreichenden Grund vom Daseyn eines solchen Wesens enthält. Oder, was kann es, in dieser Beziehung betrachtet, noch weiter werden? Die Vollkommenheit ist also eine Grenze, ein Leztes. Diese kann aber ohne Zweck nicht gedacht werden. Der Zweck ist der Maaßstab, nach welchem alle Vollkommenheit bestimmt werden muß. Aus dem Zweck allein erscheint es daher, ob wir am Ziele stehen. Wir denken folglich allzeit ein Leztes, so bald wir einen Zweck denken.

2) So oft wir von einem Zwecke sprechen, so oft wollen wir die Nothwendigkeit vom Daseyn eines Dinges beweisen. Wir wollen darthun, daß ein solches Ding keine überflüssige Erscheinung sey. Dieß kann nur auf dem einzigen Weg geschehen, daß wir den hinreichenden Grund seines Daseyns namhaft machen. Nun ist aber in keiner andern Wirkung der zureichende Grund vom Daseyn eines Dinges enthalten, als in der lezten; folglich haben wir

allzeit eine lezte Wirkung vor Augen, so bald wir von einem Zwecke sprechen. Dieß erscheint noch weiter

3) sogar aus dem Sprachgebrauche. In unsrer Muttersprache scheint der erste Anschein wenig für mich zu beweisen, um so mehr beweisen aber die griechischen und lateinischen Benennungen dieses Worts τελος und *finis*, weisen deutlicher auf ein Ende, auf ein Leztes hin, sie bezeichnen sogar den zweifachen Sinn, welcher sich damit verbinden läßt. Bey der deutschen Benennung leuchtet diese Thatsache weniger ein, und wir werden uns mit Muthmassungen behelfen müssen, welche, wo nicht alles, doch etwas erklären. Die Worte τελος und *finis* sollen uns dabey zu Wegweisern dienen. — Bey jedem dieser beiden Worte sind wir berechtigt, uns zwey, dem Anschein nach, sehr verschiedene Dinge zu denken. Ein jedes derselben bezeichnet zwey Begriffe — Ende und Zweck. Dieß könnte nicht geschehen, wenn nicht beiden Bedeutungen eine gemeinschaftliche Idee zum Grunde läge, wenn sich nicht an dem Ende sowohl als an dem Zweck eine Eigenschaft entdecken liesse, welche beide gemeinschaftlich besitzen. Eine solche gemeinschaftliche Idee ist die Vorstellung von einem Aeussersten und Lezten. Und wirklich ist jeder Zweck, so wie jedes Ende, ein Aeusserstes und Leztes. Denn der Zweck ist in der Reihe von Wirkungen, welche vorhergesehen werden und hervorgebracht werden sollen, diejenige, über welche unsre

unsre Thätigkeit nicht hinaus will. Das, was wir Zweck nennen, stellen wir uns daher als ein Ziel vor. Ist dieses Ziel erreicht, so geben wir uns zufrieden. So ist z. B. das Anzeigen der Stunden der Zweck der Uhr, das Sehen der Zweck des Auges rc. weil wir weder von einer Uhr, noch von unsern Augen etwas anders als diese beiden Wirkungen erwarten. Dieß stimmt auch mit der Denkart und dem Benehmen der ersten Urheber der Sprache vollkommen überein! Da der Mensch mit den physischen Gegenständen zuerst bekannt wurde, so erhielten diese zuerst gewisse Benennungen. Aus dieser Ursache hieß *Finis* zuerst eine Grenze, ein Ende. Als die Menschen in der Folge mit intellektuellen oder moralischen Gegenständen bekannt wurden, so sollten auch diese benennt werden. Bey der Armuth der ersten Sprache war es daher sehr natürlich, Aehnlichkeiten zwischen den physischen und intellektuellen Gegenständen aufzusuchen, und sodann die Namen der erstern auch auf die zweiten überzutragen. Daher die Metaphern, Allegorien und Bildersprache der ältern Welt. Dieser zufolge hieß nun auch das, was wir Zweck nennen, ebenfalls *finis*, weil au chder Zweck, sinnlich gedacht, ein lezter, eine Grenze ist. Auf gleiche Art sind tausend Worte z. B. Neigung, Ueberlegen, *animus, annus, deliberare, delirare, impedire, expedire, dubitare, reflectere, inclinatio etc.* gebraucht worden, um intellektuelle oder sittliche Gegenstände zu bezeichnen. Daß nun auch bey der deutschen Benennung etwas Aehnliches statt

haben müsse, läßt sich daraus schliessen, daß wir uns statt des Worts Zweck nicht selten des Ausdruckes Ziel bedienen z. B. das Ziel unsrer Begierden. Ziel heißt aber im physischen Sinne ein Gegenstand, bey welchem eine Bewegung, oder noch allgemeiner, bey welchen eine gewisse Art von Thätigkeit aufhören soll. Die Morgenländer bedienen sich einer andern obgleich ähnlichen Metaphen, wenn sie von Absichten Gottes oder der Menschen sprechen wollen. Sie heissen dieß Wege des Herrn, Wege des Menschen דֶּרֶךְ. Denn auch die Wege führen zu einem Ziel. Dieß alles beweißt, daß die deutschen sowohl als andere ältere Völker sich der Zwecke, welche sie mit einem Ziel sehr häufig verwechseln, als ein Aeusserstes und leztes gedacht haben.

Diese Behauptung würde an Wahrheit und Gewißheit gewinnen, wenn wir über den Ursprung und die Abstammung des Worts Zweck mehr Gewißheit hätten. Ist es erlaubt, meine Vermuthung zu äussern, so scheint es mir, der erste und ursprüngliche Name sey Zweck gewesen, und habe aus zwey Stammworten zwm (zum) und Eck bestanden, welche sich in der Folge und vorzüglich in des Oberdeutschen Mundart in ein einziges verlohren haben. Dieß ist zwar blosse Vermuthung, aber sie mag indessen gelten, bis wir auf einen erweisbarern Ursprung dieses sonderbaren Wortes stossen. So viel ist wenigstens gewiß, daß, wenn wir dieser Etymologie folgen,

Zweck und *finis* vollkommen einerley Bedeutung erhalten. Beide verweisen sodann auf ein Aeusserstes und Leztes. Denn das oberdeutsche Eck und das hochdeutsche Ecke ist ebenfalls ein Aeusserstes, die Grenze eines Raums oder Körpers, gleichwie der Zweck das Aeusserste unsrer Wünsche und Thätigkeit, ja sogar der allgemeinen Naturthätigkeit ist. Es bleibt folglich wahr, daß wir uns bey jedem Zweck nicht jede nothwendige Wirkung der Natur, sondern immer nur diejenige denken, welche entweder wirklich, oder unserm Wahn und unsrer Kurzsichtigkeit zufolge die lezte ist. Dadurch haben wir den Gegenstand, auf welchen der Begrif von einem Zweck anwendbar ist, so genau bestimmt, daß wir von nun an wenig Schwierigkeit finden werden, wenn wir 1) die Zwecke von den Absichten genau unterscheiden, und 2) den Werth oder Realität, welche dieser Begrif hat, mit gleicher Genauigkeit bestimmen sollen. Um den Gegenstand, mit welchem wir uns befassen, von allen Seiten zu betrachten, um allen noch möglichen Einwürfen zu begegnen, wird es daher nöthig seyn, daß wir beides versuchen, ehe wir beweisen, daß selbst Zwecke einen Zweck haben, bis wir endlich auf einen lezten Zweck stossen, dessen Eigenschaften und Natur zu wichtig sind, als daß sie nicht verdienen sollten, in einer eigenen Abhandlung weitläufiger untersucht zu werden.

Ich habe in diesem ganzen Werke so häufig von einem Unterschiede zwischen Absichten und Zwecken gesprochen; ich habe die Vernachlässigung dieses Unterschiedes als die vorzüglichste Quelle aller Dunkelheit und alles möglichen Mißverstandes bey jeder Gelegenheit verschrieen, daß ich es für Pflicht halte, hier, wo der eigentliche Ort ist, mich meines Versprechens zu entledigen, und diesen verworrenen Gegenstand ausführlich zu behandeln. Ich werde zu diesem Ende den Grund dieser Unterscheidung aus seinen ersten Quellen ableiten, und jede meiner Behauptungen mit passenden Beyspielen belegen. Ich werde mich dabey vorzüglich eines Beyspiels aus der Geschichte bedienen, und dieses soll aus den Zeiten der Kreutzzüge genommen werden. Ich beruffe mich auf diese Zeiten lieber als auf jede andere, weil die grossen Folgen der Kreutzzüge weniger bestritten werden, seitdem sie durch die Bemühungen des Herrn von **Voltaire** in seinem *Essai sur les moeurs et l'Esprit des Nations*, und noch vollständiger durch Herrn **Robertson** in seiner Geschichte Carl V. entwickelt, und ausser Zweifel gesezt worden.

Wir betrachten noch in unsern Tagen die Zurüstungen der meisten vereinigten europäischen Mächte, zur Eroberung von Palästina, im eilften Jahrhunderte als eine der sonderbarsten Erscheinungen. Viele betrachten sie sogar als einen der thörichtsten Einfälle, so müssen sie auch jedem erscheinen, der in dieser Thatsache nichts wei-

ter als einen blossen Einfall entdeckt, und das Faktum selbst weder auf eine Ursache noch auf eine Wirkung bezieht. Ganz anders urtheilt der Philosoph, welcher um den Werth oder Unwerth gewisser Vorfälle zu bestimmen, die Thatsachen summirt, und unter sich selbst verbindet.

Da alles einen hinreichenden Grund haben muß, so muß jeder philosophische Geschichtforscher sehr geneigt seyn, einzugestehen, daß auch diese Zurüstungen ihren Grund haben mußten. Es muß folglich einen zureichenden, wirkenden Grund geben, durch welchen eine solche Wirkung hervorgebracht werden konnte. Dieser ist die Kraft, welche sie erzeugt hat. In unserm gegebnen Falle ist diese wirkende Ursache sehr zusammengesezt. Denn diese Zurüstungen sind durch die vereinigten Häupter und Theilnehmer dieser Unternehmung entstanden. Da aber, wie wir bald beweisen werden, in dieser Welt ausser einem wirkenden hervorbringenden Grund, auch jeder Vorfall einen Finalgrund oder Zweck haben muß, so muß sich nebst den erstern auch ein Grund angeben lassen, wozu ein solches Unternehmen, welches an und vor sich hätte unterbleiben können, zur Wirklichkeit gekommen. Dieser Finalgrund oder Zweck ist, wie wir oben gehört haben, die jedesmalige Wirkung, welche durch eine gegebne Ursache wirklich hervorgebracht wird. Wir haben folglich in unserm gegebnen Falle wirkende und Finalgründe zu untersuchen, und von einander zu unterscheiden.

Diese beiden Gründe sind aber nicht die einzigen. Denn wenn wir erstens die wirkende Ursache solcher Vorfälle betrachten, so läßt sich denken, daß sich eine jede Kraft auf mancherley Art bestimmen könne. Wenn sich daher eine Kraft nur auf diese einzige Art bestimmt hat, so muß auch dieß seinen Grund haben; es muß sich erklären und bestimmen lassen, wodurch die Kraft diese Richtung erhalten, wodurch sie nothwendig geworden. Denn es läßt sich der nicht unmögliche Fall denken, daß die Menschen aus dem eilften Jahrhundert an die Eroberung von Palästina so wenig, als wir in unsern Tagen gedacht hätten. Diesem zufolge lassen sich bey jeder Handlung drey Gründe unterscheiden: 1) die Kraft oder das handelnde Subjekt, 2) der Finalgrund oder die Wirkung, welche aus einer gegebnen Handlung entsteht; 3) das, was der Kraft oder dem handelnden Subjekt die nöthige Richtung giebt, damit es so und nicht anders handle. Ohne Kenntniß dieser sämmtlichen Bestandtheile ist unsre Einsicht in die Natur einer jeden Handlung mangelhaft. Jedes Urtheil, welches wir sodann über ihren Werth oder Unwerth fällen, wird daher einseitig und falsch seyn.

Betrachten wir nun zuerst eine Handlung, insofern sie einen **wirkenden Grund** oder Ursache hat; so erscheint jede Handlung als **die Wirkung einer schon vorhandenen Ursache.** Da nun alle Wirkungen den hinreichenden Grund vom Daseyn ihrer Ursachen enthalten, und aus

diesem Grunde Zwecke heissen, so erscheint sie eben darum als Zweck oder als hinreichender Grund vom Daseyn und Vorhergehen einer so gestimmten und modificirten Kraft. Man kann daher mit allem Recht behaupten: jede Handlung sey Zweck. Denn wenn eine solche Handlung nicht erfolgen sollte, so liesse sich nicht begreiffen, wozu die sie erzeugende Kraft, mit der zu einer solchen Wirkung nöthigen Modifikation vorhanden seyn soll.

Sehen wir 2) weiter auf den Finalgrund, so nehmen wir dadurch an, daß eine gegebne Handlung eine Wirkung hervorbringen werde, und um dieser willen wirklich geworden sey. Da nun alle Naturwirkungen Zwecke sind, so behaupten wir auch: eine gegebne Handlung sey nicht allein, sondern sie habe auch einen Zweck. Denn wir betrachten sie von nun an als Ursache, als Mittel, als Bedingung zu einer Wirkung, welche erst in der Folge erscheinen soll und ausserdem nicht erscheinen könnte; und wirklich sind die Zurüstungen der Kreutzfahrer, welche wir in dem gegebnen Beyspiele vor Augen haben, Bedingungen und Mittel zu einer künftigen Wirkung. In den Augen der Kreutzfahrer war diese erwartete Wirkung die Eroberung des gelobten Landes. Diese Wirkung glaubte man sich von der Wirksamkeit der angewandten Mittel versprechen zu können. Jede Handlung, jeder Vorfall der Welt erscheint folglich in einer zweifachen Gestalt; — als Wirkung, insofern ist jeder Vorfall Zweck; — als Ursache und

Mittel, insofern hat jeder Vorfall einen Zweck. Denn nur die Wirkungen sind Zwecke, nur die Ursachen haben Zwecke, und eine Wirkung, welche selbst Zweck ist, kann nur insofern einen Zweck haben, als sie selbst wieder Ursache ist.

Um dieß auf die Kreuzzüge anzuwenden, so sind die Wirkungen, welche daraus für die Welt wirklich entstanden sind, sehr verschieden von denen, welche man erwartet hat. Indessen sind doch Wirkungen erfolgt; diese sind z. B. die dadurch wieder hergestellte Verbindung Asiens mit Europa — das Aufleben des europäischen Handels, der Gemeinheiten der Städte, des dritten Standes, der königlichen Gewalt — die Verminderung der Leibeigenschaft, — die Entkräftung der Feudalverfassung, — die Entstehung des Hanseeatischen Bundes, — die Entstehung so vieler Ritterorden — der Anwachs der Besitzungen der Engländer auf dem vesten Lande ꝛc. Diese Wirkungeu sind daher die Zwecke oder scheinbar hinreichenden Gründe, warum es in dieser Welt eine so sonderbare Erscheinung geben sollte. Schon damals, als die Kreuzzüge entstanden, war die Natur geschäftig, Mittel herbeyzuführen, durch welche die Cultur aufleben, der Feudalverfassung dereinst ein Ende gemacht, und mehrere Menschen eine politische Existenz erhalten sollten. — Da diese Wirkungen ihre weitere Wirkungen haben, da auch von diesen gelten muß, was wir von jeder Handlung behauptet haben, so ist es allerdings wahr, daß die Natur, indem sie die

Kreutzzüge werden ließ, schon den heutigen und sogar den künftigen, entferntesten Zustand der Welt vor Augen gehabt habe. So viel den heutigen Zustand betrift, um nur ein einziges Beyspiel zu geben, so läßt sich doch nicht läugnen, daß schon in jenen Zeiten der entfernte Grund zur Entstehung der Preussischen Monarchie und Grösse gelegt und durch die bey dieser Gelegenheit entstandene Ritterorden die dazu nöthige Bedingung gesezt worden.

Sehen wir endlich 3) auf das, was der Kraft oder dem handelnden Subjekt die Richtung giebt; so wird, wie die allgemeine Erfahrung lehrt, jedes handelnde vernünftige Wesen zu jeder Handlung durch ein vorhergehendes Wollen, dieses Wollen selbst aber durch die Vorstellung des Guten und Bösen, oder überhaupt durch die Vorstellung solcher Folgen bestimmt, welche hervorgebracht oder unterlassen werden sollen, wovon die Erscheinung der einen oder der andern als zuverlässig oder wahrscheinlich erwartet wird. Jede dieser Vorstellungen giebt uns die zu einer solchen Handlungsweise erforderliche Richtung, und modificirt unsre Kraft, auf daß sie fähig werde, die Ursache einer solchen Wirkung zu werden. Denn im Grunde, warum handeln wir so und nicht anders? Ich kenne keinen andern Grund, als weil wir eine gewisse Wirkung wollen, welche wir als einen möglichen und erreichbaren Erfolg erwarten. Wir würden zuverlässig auf die entgegengesezte Art handeln, wenn wir eine entgegen-

gesezte Wirkung wollten. Jede Vorstellung einer solchen Wirkung, insofern sie uns zu wirklichen Handlungen bestimmt, heißt **Absicht.** Der Grieche nennt sie Σκόπος, der Lateiner *scopus*, der Franzos *But*, der Engländer *Aim* oder *Scope.* So nennt z. B. **Pope** in seinem *Essay on Man* die Glückseligkeit:

Our beings **End** *and* **Aim;** und **Voltaire** sagt:

Oui, nous sommes, grand Dieu, si l'on en croit nos sages,
Le chef-d'oeuvre, **la fin,** *le* **but** *de ses ouvrages.*

Die Absichten oder Wirkungen, welche wir hervorbringen wollen, sind es also, welche unsre Kraft zu gewissen Handlungen bestimmen. Dadurch unterscheiden sich die Handlungen der Menschen von andern Ereignissen der Natur. Leztere haben nur wirkende und Finalursachen, durch welche sie entstehen und nothwendig werden. Zu erstern kommen auch noch Absichten hinzu, welche die wirkende Ursache bestimmen. In unserm gegebnen Falle war die Befreyung des gelobten Landes die Absicht, wo nicht alles, doch des grössern Haufen der Kreuzfahrer; denn sie war die Wirkung, auf deren Erscheinung ihre Anstalten gerichtet waren.

Wir beurtheilen jene Zeiten nach unsern gegenwärtigen Bedürfnissen und Begriffen. Da es wohl in unsern Tagen den vereinigten Mächten von Europa nicht einfallen würde, eine so

unnütze Eroberung zu versuchen, so fällt es uns auf, daß man sogar in jenen dunkeln Zeiten daran gedacht habe. Wir fragen daher nicht ohne Grund, wie es geschehen konnte, daß die Menschen jener Zeiten eine Absicht haben konnten, welche wir in unsern Tagen abgeschmackt und lächerlich finden.

Um diese Aufgabe aufzulösen, wird es nöthig seyn, daß wir auch hier unsern philosophisch-pythagoreischen Lehrsatz, den Satz des zureichenden Grundes, zu Hülfe nehmen. Da alles einen Grund hat, so müssen, diesem Lehrsatze zufolge, auch unsre Absichten, welche ausserdem zufällig seyn würden, einen Grund haben, wodurch sie nothwendig werden; denn auch die Absichten sind Wirkungen. Was also von jeder Wirkung gilt, muß auch hier gelten; auch sie müssen einen zweifachen Grund, eine erzeugende Ursache sammt einem Zweck ihres Daseyns haben; denn auch die Absichten lassen sich von der einen Seite als Wirkungen, von der andern als Ursachen betrachten; auch die Absichten sind folglich Zwecke, und haben einen Zweck. Aus dem einen dieser Gründe erklären wir, durch welche wirkende Gründe solche Absichten entstehen, aus dem andern erfahren wir, was die Natur sucht, wo sie hinauswill, wenn sie solche Absichten in den Gemüthern der Menschen entstehen läßt. Diese wirkende Ursache der Absichten, das, was uns bestimmt, unter so vielen möglichen Absichten, diese bestimmte und keine andere zu haben, heißt

Bewegungsgrund. Alle Absichten werden folglich durch Bewegungsgründe erzeugt. Das aber, was uns bestimmt, was zum Bewegungsgrund wird, und als solche eine bestimmte Absicht erzeugt, ist in jedem Falle — eine in dem Augenblick herrschende lebhaft gewordene Vorstellung von der Erreichbarkeit einer Wirkung, eine dadurch entstandene Modifikation unsers Geistes, eine dadurch bewirkte Geneigtheit, einen Gegenstand mehr von dieser als von einer andern Seite zu betrachten. Der Mensch, welchem dieß alles mangelt, kann unmöglich mit uns eine gleiche oder ähnliche Absicht haben.

Da jede Wirkung nothwendig das Daseyn einer Ursache voraussezt; da die Bewegungsgründe die Ursachen aller Absichten, und die Absichten die zureichenden Gründe unsrer Handlungen sind; so müssen, wenn gewisse Handlungen geschehen sollen, solche Absichten vorhergehen, und wenn diese leztern entstehen sollen, so muß es nicht an den erforderlichen Bewegungsgründen fehlen, welche uns dazu bestimmen. — Aber auch die Bewegungsgründe sind Wirkungen. Auch zu den Bewegungsgründen muß folglich unser Geist vorbereitet, und zu diesem Ende mit Thatsachen, Erfahrungen und Vorstellungen, welche dazu führen, bekannt werden. Es müssen zu diesem Ende gewisse Gegenstände, Umstände und Bedürfnisse vorhergehen, welche auf unsern Geist wirken, von welchen sich alle für einen solchen Erfolg nöthige Begriffe, Grundsätze und Maximen

absondern lassen. Auf diese Art muß, so zu sagen, wenn ein einzelner Mensch handeln oder begehren soll, die ganze Kraft der Natur aufgebothen, es muß die ganze gleichzeitige Welt in Bewegung gesezt werden, es muß eine frühere Welt vorhergehen, und auf die dazu erforderliche Weise geordnet werden. Dieß beweißt doch wahrlich, wie sehr das Kleinste mit dem Größten, wie jeder Theil mit dem Ganzen zusammenhängt, dadurch bestimmt wird, und das Ganze entgegen bestimmt; daß folglich nichts klein und unbedeutend ist, daß selbst das Kleinste seinen Zweck hat.

In unserm Falle waren die Bewegungsgründe, welche die Kreutzfahrer zur Eroberung von Palästina geneigt machten, und sie bestimmten, diese Absichten zu haben, ausser einigen Vortheilen, welche der Ehrgeitz einiger Grössern und Klügern in der Ferne entdeckten: 1) die durch die ungestümme Verfahrungsart und Wildheit der Türken als damaliger Landesbesitzer unterbrochene Gewohnheit, eine so heilige Stätte zu besuchen; 2) der Glaube an ein sich allgemein verbreitendes Gerücht von dem nahe bevorstehenden Ende und Untergang der Welt, die wieder erneuerten Grillen von einem tausendjährigen Reiche Christi auf Erden; 3) der Glaube und Wahn, daß sich dieses Wallen nach Palästina als Bedingung zur Seligkeit und Vergebung unsrer Sünden verhalte; 4) die Hindernisse, welche folglich den Glaubigen jener Zeiten durch die Weigerung und Widersetzlichkeiten der Türken auf dem Weg zu

ihrer Seligkeit gemacht wurden; 5) die übertriebenen Nachrichten und Erzählungen von Mißhandlungen und Gefahren, welchen alle dahin wandernde Pilgrime ausgesezt waren; 6) das allen Menschen so natürliche Vergnügen, mit welchem wir alle Gegenden und Länder betrachten, die in ältern Zeiten die Wohnsitze solcher Menschen waren, welche um ihrer grossen und gemeinnützigen Handlungen willen, auf unsre Bewunderung, Hochachtung und Liebe unbegrenzte Ansprüche machen können; endlich 7) die Abneigung, mit welcher wir so ausgezeichnete und begünstigte Länder in den Händen von Barbaren erblicken, welche der gerechte Gegenstand unsers Abscheues und unsrer Verachtung sind. — Diese Vorstellungen zusammengenommen, bestimmten den grossen Haufen jener Zeiten zu dem Vorhaben, Palästina aus den Händen der Unglaubigen zu reissen. — Welcher Stoff für den Geschichtschreiber der Menschheit, für ihn, welcher durch Thatsachen beweisen will, was der Mensch war, was er gegenwärtig ist, was er künftig seyn wird! Welche Quellen bieten sich ihm dar, um Thatsachen bis auf ihren ersten Ursprung zu verfolgen, um den Faden dieser Untersuchung anzuspinnen, und mit Zuverlässigkeit zu verfolgen? Wenn alle diese Ursachen zusammengenommen der zureichende Grund waren, ohne welchen diese Absicht nicht entstehen konnte, — wie viele Dinge mußten vorhergehen, um eine solche Absicht zu erzeugen? Wie nothwendig und zweckmässig war also diese so sehr getadelte verruffene

Stimmung jenes Zeitalters? Wie nothwendig mußten andere Ursachen vorausgehen, um diese Stimmung zu bewirken? Wie nothwendig war folglich der Irrthum, die Blindheit, die Barbarey jener Zeiten?

Wollte also der Urheber der Natur, daß Europa, daß selbst die übrige Welt aus ihrem Todesschlummer erwachen sollte; wollte er, sage ich, diese Wirkung, so mußten die Ursachen und Mittel gesezt werden. Waren nun die Anstalten zur Eroberung von Palästina, wie der Erfolg wirklich gezeigt hat, ein dahin zuverlässig führendes Mittel, so mußten Vorfälle vorhergehen, welche Bewegungsgründe werden, und als solche diesen Entschluß oder diese Absicht erzeugen konnten. Nicht genug! der Urheber der Natur mußte dafür sorgen, daß auch diese Bewegungsgründe, daß die Ursachen der Ursachen entstehen konnten; er mußte die Mittel und Bedingungen setzen, um den Geist der Menschen dazu zu stimmen. Er mußte zu diesem Ende die Situationen und Bedürfnisse, welche darauf führen, vorhergehen lassen. Es mußten die Schauspiele ausersehen, und die Rollen vertheilt werden. Es mußten Menschen wie Bernard und Peter der Einsiedler auftretten. Es mußte auch dafür gesorgt werden, damit diese Absicht nicht erreicht werde. Es mußten zu diesem Ende Auftritte, Personen, Charaktere, Leidenschaften, Gesinnungen in Hinterhalt gestellt werden, welche das Vorlauffen des Fuhrwerks hindern, und als Hindernisse nützen, indem sie

den Erfolg vereiteln, und dafür andere Wirkungen entstehen machen, welche zuverlässiger zum Ziel führen. — Kurz! der Urheber der Natur mußte von einer Grundlage ausgehen, welche durch eine Reihe von Ursachen und Mitteln am Ende die Wirkung hervorbringt, welche endlich zum Bewegungsgrund wird, und die Absicht erzeugt, die zur That werden muß, wenn sie die entfernte Ursache vom Aufleben der europäischen Verfeinerung werden soll.

Es mußte also, um nur ein einziges Glied aus der unendlichen Kette herauszunehmen und als Beyspiel aufzustellen, — es mußte, damit solche Bewegungsgründe als so viele Bedingungen entstehen konnten, eine christliche Religion entstehen, und sich durch die damals bekannte Welt verbreiten — eine sehr zusammengesezte Ursache und Bedingung, welche allein genommen das Vorhergehen der ganzen ältern Welt und die Entfernung so mancher Hindernisse nothwendig gemacht. Die Wiege des christlichen Glaubens mußte in die Hände der Unglaubigen gerathen. Die Eroberer dieses Landes konnten unmöglich als ein gesittetes, gastfreyes Volk auf den Schauplatz dieser Welt treten. Selbst in den Abendländern mußte es Menschen von einem gewissen Charakter, von einer aberglaubischen und leichtglaubigen Denkungsart geben. Diese mußten unter Umstände gesezt werden, unter welchen ein solcher Charakter, eine solche Denkungsart entstehen kann. Erziehung, Regierung, Begriffe der Religion, Bedürfnisse,

alles mußte darauf arbeiten, und zu diesem Ende von der Art seyn, um Menschen, wie sie hier nöthig sind, auftretten und erscheinen zu lassen. Um solcher Wirkungen willen wurde es nothwendig, daß jedem Individuum, welches dazu mitwirken sollte, die Grenzen seiner Einsichten und seiner Thätigkeit vorgeschrieben, daß Zeit und Ort bestimmt wurden, ausser welchen keine Kraft ihre Thätigkeit äussern kann, ohne den Zweck zu verfehlen, durch welchen alle Thätigkeit endlicher Kräfte beschränkt und bestimmt wird. Bringt man auf diese Art alle vorhergehenden Ursachen in Anschlag, und wird jedes frühere oder spätere Faktum darauf bezogen, so ist, bis auf die Galanterien einer Leonore von Guyenne herab, kein Umstand so klein und unbedeutend, kein Vorfall, keine Eigenschaft eines Menschen so individuell, daß sie nicht aufhören sollten, etwas Zufälliges zu seyn. Alle Umstände werden sodann nothwendig, und dieß um so mehr, als die Umstände den Menschen, und entgegen der Mensch wieder die Umstände macht.*) Denn

*) Daß die Umstände den Menschen machen, wird wohl wenig Zweifeln unterworfen seyn. Denn, wo ist der Mensch, der, wenn er den Gang seiner Ausbildung verfolgt, sich nicht gestehen muß, daß sie ein Werk der Umstände ist, unter welche er größtentheils wider seinen Willen versezt worden. Es hängt doch in diesem Falle alles davon ab, mit welchen Gegenständen wir zuerst, mit welchen später, mit welchen öfter oder seltner, mit welchen endlich wir gar nicht bekannt werden. Alle Bekanntschaft mit Gegenständen ausser uns geschieht aber durch Zeit und Ort, und diese beiden sind

gewisse Umstände, unter welchen sich z. B. das Menschengeschlecht bey seinem Entstehen befunden hat, sind vorhanden, damit solche Bedürfnisse, und durch diese eine solche Denkungsart der Menschen erzeugt werde. Solche Menschen, mit einer solchen Denkungsart, sollen aber gebildet werden, damit ihre Thätigkeit gereizt werde, andere Lagen und andere Umstände hervorzubringen, welche eine weitere ausserdem unmögliche Denkart mit den dazu erforderlichen Bo-

Umstände, welche selten in unsrer Gewalt sind, schon dadurch, daß mich die Natur an einem solchen Ort, in einem solchen Lande, in diesem bestimmten Jahre, von solchen Eltern, in einer solchen Lage entstehen ließ, hat sie sich meiner Denkungsart bemächtigt, aller Erziehung vorgegriffen, und den Grund zu dem Charakter und der Geistesstimmung gelegt, welche nothwendig sind, wenn gewisse spätere Erfahrungen und Umstände auf die mir eigene Art genützt, und daraus die Resultate gezogen werden sollten, welche ich daraus gefolgert, und meiner Handlungsweise zum Grund gelegt habe. Dieß macht, daß jede Erziehung immer weit unter ihrer Absicht zurückbleiben wird. Keine wird aus ihren Zöglingen gestalten, was sie will, weil es unmöglich ist, den Menschen ganz in die Lage zu setzen, welche der Erzieher zur Erreichung seiner Absicht nöthig hat. Was die Umstände bey unserm Entstehen thun, das thun sie auch in der Folge. — Sie modificiren unsern Geist, und sie sind unsre wahren und eigentlichen Erzieher. Es giebt deren, welche ganz zufällig scheinen und am mächtigsten wirken. Aber der Umstand, welcher uns am stärksten, und dabey unmerklich bestimmt — ist der Umgang, die Gesellschaft. Es kommt bey der spätern Entwicklung unsers Geistes alles darauf an, ob wir es mit vielen oder nur wenigen Menschen zu thun haben, von welcher Art diese Menschen sind, in welcher Gesellschaft wir uns

dürfnissen erzeugen. So wird immer die Ursache zur Wirkung und die Wirkung zur Ursache. So entstehen Meinungen durch die Umstände, und Umstände werden durch die Meinungen erzeugt. So entstanden auch die Umstände, welche die Meinung und die Stimmung des Geistes erzeugt haben, wie sie zum Entstehen der Kreutzzüge nothwendig war. Diese leztern hören dadurch auf, etwas zu seyn, über dessen Erscheinung und Zwecklosigkeit wir uns nicht genug verwundern

bilden. Unser ganzes Betragen, selbst unsre Gesinnungen verrathen immer sehr deutlich, aus welcher Schule wir kommen, welche Muster wir vor Augen gehabt, in welchem Kreise von Menschen wir gelebt haben. Es bleiben davon Spuren, welche unvertilgbar sind, welche selbst der Umgang mit der Welt, mit höhern Ständen, mit edlern Menschen selten vollkommen vertilgen kann.

Die Umstände können sogar den Klügsten zum Narren machen, und bey ihm Mißtrauen gegen seine erste und beste Ueberzeugungen erwecken. Wären alle Umstände, wie es nöthig ist, um die Täuschung vollkommen zu machen, in unsrer Gewalt; wäre es möglich, alle Fäden, an welchen man sich zurecht finden kann, abzuschneiden; so müßte es sogar möglich seyn, einen lebenden Menschen zu bereden, daß er gestorben sey. Selbst die ausgemachteste Wahrheit wird zweifelhaft und verdächtig, so bald die Umstände sich so sonderbar fügen, daß alle, mit welchen ich lebe, das Gegentheil behaupten. Denn es gehört ein übermässiges Gefühl seiner selbst dazu, um zu glauben, daß man klüger als alle übrige Menschen sey. Es scheint natürlicher, daß einer, als daß alle übrigen sich irren. Und doch ist der Fall nicht selten, daß der Eine recht, und die Tausende, welche ihm entgegendenken, unrecht haben. Es gehört daher, wenn gewisse Irrthümer allgemein um sich greiffen, sehr

können. Oder, wie kann es vernünftigen und denkenden Menschen nur seltsam und wunderbar scheinen, daß eine Wirkung eine solche Ursache, daß eine solche Ursache eine solche Wirkung hat?

Die Bewegungsgründe haben aber nicht allein einen **wirkenden Grund, eine Ursache;** sie haben noch überdieß einen **Finalgrund**, d. h. solche Bewegungsgründe haben eine gewisse Wirkung zur Folge, oder der Mensch hat solche Be-

viel Stärke dazu, um auf seiner Meinung und Ueberzeugung zu bestehen. Da jeder Mensch im Besitz der Wahrheit zu seyn glaubt, und sich dabey irren kann, so ists doch wahrlich möglich, daß auch ich, troß aller Ueberzeugung, mich in diesem Falle befinde. Dieß wird um so glaubbarer, als es sehr wenige Merkmale der Wahrheit giebt, welche der Gegentheil zum Behuf seiner Meinung nicht eben sowohl anführen, und sich darauf beruffen könnte.

Wenn die Umstände den einzelnen Menschen bestimmen, so bestimmen sie auch das Schicksal ganzer Nationen. Selbst das Menschengeschlecht würde in seiner Entwicklung einen andern Gang genommen haben, wenn es z. B. unter dem Nord- oder Südpol entstanden wäre. Denn es würde andere Bedürfnisse gefühlt, und folglich andere Erfahrungen gemacht haben. Es würde sich langsamer vermehrt und auf andern Wegen verbreitet haben.

Aber so wie die Umstände den Menschen machen, so macht er entgegen die Umstände, so z. B. hat der Mensch, angetrieben durch gewisse Bedürfnisse, die ersten politischen Verfassungen gegründet. Aber eben diese Verfassungen, wenn sie einmal vorhanden sind, machen entgegen die Menschen, welche späterhin darinn gebohren werden 2c.

wegungsgründe, damit eine solche bestimmte Wirkung entstehen könne. Denn sie sind, wie wir gehört haben, die Bedingung, unter welchen eine gewisse Absicht in der Seele eines Menschen erzeugt werden kann. Sie bringen folglich eine Wirkung hervor, und sind insoferne Ursachen, und haben einen Zweck. Dieser Zweck aller Bewegungsgründe ist immer eine **Absicht**, weil diese die einzige Wirkung ist, welche durch die Bewegungsgründe entsteht. In unserm Falle ist das Aufleben der europäischen Cultur **der Zweck der Kreutzzüge**, die Befreyung von Palästina im Gegentheil ist die **Absicht** der Kreutzfahrer, und die Hindernisse, welche der Frömmigkeit der Glaubigen beym Besuch dieser heiligen Länder gemacht wurden, sammt den erlittenen Mißhandlungen der Pilgrime sind die **Bewegungsgründe**, welche die Kreutzfahrer bestimmt haben, Palästina zu befreyen. Der Finalgrund endlich, warum in der Ordnung der Dinge eine solche Absicht entstehen sollte, ist kein anderer, als damit eine Handlung gesezt werde, welche sich als Bedingung zur spätern europäischen Cultur verhält.

Vielleicht ist dieses Beyspiel noch nicht hinreichend, den Unterschied zwischen Zweck, Absicht und Bewegungsgrund begreiflich zu machen. Wir wollen zu diesem Ende ein zweites wählen; wir wollen annehmen, jemand verläumde einen andern. Hier läßt sich erstens ein Grund denken, welcher den Verläumder zu dieser Handlung bestimmt, nebst einer Wirkung, welche aus der Verläum-

dung entsteht. Da niemand Freunde als Freunde verläumdet, so läßt sich vermuthen und annehmen, der Gegenstand der Verläumdung sey ein Feind oder Gegner, welchem der Verläumder durch seine Handlung zu schaden gedenkt. Die Begierde zu schaden, der Schaden selbst ist also die **Absicht** des Verläumders; schadet er in der That, so ist dieser Schaden zugleich **Zweck.** Geschieht es aber, daß seine Absicht mißlingt, daß sogar der Verläumdete an Ehre und Vertrauen gewinnt, so ist **diese Folge** Zweck. — Aber warum schaden? warum eine solche Absicht haben, da sich deren so viele andere denken lassen? Da alles einen Grund hat, so muß es auch davon einen Grund geben. Wenn in dem gegebnen Beyspiele ein Mensch dem andern zu schaden sucht, aus der Ursache, weil er davon beleidigt worden, oder weil sein Gegner seinen Entwürfen entgegen arbeitet, so ist diese Beleidigung, dieses Entgegenstreben der Grund, warum er diese Absicht hat, folglich der **Bewegungsgrund**, durch welchen er bestimmt wird, einem Menschen, welchem er ausserdem vielleicht genüzt haben würde, zu schaden.

Zwecke, Absichten und Bewegungsgründe unterscheiden sich daher auf folgende Art:

1) der **Zweck** ist der hinreichende Grund vom Daseyn einer Ursache. Die **Absicht** ist der hinreichende Grund vom Daseyn oder Wirklichkeit einer Handlung. Der **Bewegungsgrund** ist der hinreichende Grund, warum eine vorstel-

kende Kraft eine solche Absicht hat. Alle drey kommen folglich darinn überein, daß sie **hinreichende Gründe vom Daseyn irgend einer Sache sind.**

2) **Absichten** und **Bewegungsgründe** sind hinreichende, wirkende und bestimmende Gründe, erstere der Handlungen, leztere der Absichten. Die **Zwecke** im Gegentheil nähern sich mehr den Erkenntnißgründen. Denn aus dem Daseyn eines Sohnes erkenne ich zwar, daß ein Vater vorhanden seyn müsse, ich erkenne, wozu er vorhanden ist, was sein Daseyn bewirken sollte. Aber darum hat der Sohn als Finalgrund des Vaters diesen Vater nicht erzeugt.

3) **Zwecke, Absichten** und **Bewegungsgründe** kommen ferner darinn überein, daß der Gegenstand eines jeden eine Wirkung ist. Aber sie unterscheiden sich durch die Wirkung, welche ihr Gegenstand ist. Der Gegenstand der Zwecke ist eine Wirkung, welche erfolgen **muß**. Zwecke können daher nie verfehlt werden; sie können auch weder falsch noch bös seyn. Alles, was Zweck ist, ist daher **gut**, und die Natur allein hat Zwecke, weil sie allein Wirkungen hervorbringt, welche nothwendig sind. Bey den **Absichten** ist der Gegenstand zwar ebenfalls eine Wirkung; aber es ist nicht immer eine Nothwendigkeit vorhanden, kraft welcher eine solche Wirkung erfolgen muß. Denn da alle Absichten Gründe sind, welche uns zu Handlungen bestimmen, und da jede Wirkung, sie mag erfol-

gen oder nicht, so bald nur ihr Erfolg wahrscheinlich ist, uns zu Handlungen bestimmen kann, so hat jede wahrscheinliche Wirkung schon die Eigenschaft, wodurch sie ein Bestimmungsgrund zu gewissen Handlungen werden kann. Der Gegenstand einer Absicht kann daher auch gar wohl ein Zweck oder eine nothwendige Wirkung seyn. Wir halten ihn sogar in den meisten Fällen für den wirklichen Zweck, weil unsre Leidenschaft sich sehr gern täuscht, und daher gewöhnlich gewisse Erfolge, welche nie erfolgen, als zuverlässig erwartet. Dieß ist der Grund, warum wir uns bey den Handlungen der Menschen beider Ausdrücke bedienen, warum wir eben sowohl behaupten, dieß sey unser Zweck, als wir erklären, wir hätten diese oder jene Absicht gehabt. Da nun der Gegenstand der Absichten keine nothwendige, sondern nur eine wahrscheinliche Wirkung ist, so geschieht nichts häufiger, als daß wir unsre Absichten verfehlen, und statt dessen Wirkungen erfolgen, welche wir weder vorhersehen konnten noch wollten.*) Nur in dem einzigen Falle können Absichten erreicht werden, wenn ihre Gegenstände wirkliche Zwecke sind. Thörichte Absichten sind aber darum nicht zweck-

*) An Beyspielen ist hier kein Mangel. Die ganze Geschichte, das Leben eines jeden einzelnen Menschen ist, so zu sagen, nur ein einziges Beyspiel. Der edlere Theil der Menschen verlangt, daß es Licht werde. Mehr denn eine Anstalt ist zu diesem Ende getroffen worden, und — gegen alle Erwartung greift die Nacht, welche man zerstreuen wollte, dem Anschein nach weiter um sich.

widrig. Denn auch thörichte Absichten bestimmen uns zu wirklichen Handlungen, und bringen, wie die Erfahrung lehrt, erstaunliche Wirkungen hervor. Wenn daher gleich der Gegenstand einer Absicht nicht allzeit ein Zweck ist, so hat es doch seinen Zweck, **warum** und **wozu** wir Wirkungen erwarten, welche nie erfolgen. Denn tausend Wirkungen, welche

Da, wo Menschen für ihre Rechte, für Freyheit und Unabhängigkeit thätig werden, öfnen sie der Anarchie das Thor, welche sich vielleicht mit der Bevestigung des Despotismus endigt. Wo eine gute Anstalt entsteht, da schleicht sich der Eigennutz der Menschen ein, um sie zu mißbrauchen, und, was dabey sonderbar ist, der Mißbrauch ist es, welcher nur den Gebrauch lehrt. Indem wir von einer andern Seite die Vernunft hindern oder unterdrücken wollen, wird sie befördert, und wir untergraben unsre Macht durch eben die Mittel, durch welche wir sie auf ewige Zeiten gründen, und gegen allen Umsturz und Verfall sichern wollen. Um einen Gegner zu stürzen, sehen wir uns genöthigt, einem andern unmächtigen aufzuhelfen, welcher in der Folge für unser Interesse gefährlicher als der erste wird. So halfen die Monarchen des Mittelalters dem dritten Stande auf, um den Stolz und die Macht ihrer Vasallen zu demüthigen. So bevestigte Ludwig XIV. einen Platz um den andern, um sein Reich gegen äussere Feinde zu schützen, und sezte eben dadurch seinen spätern Thronfolger, wie die Folge bewiesen hat, in jenen hülflosen Zustand gegen seine innern Feinde. Diese Mittel sind in der Folge gefährlicher worden, als das Uebel, welchem man dadurch begegnen wollte. Von dieser Art sind alle Mittel, zum Guten sowohl als Bösen, welche wir heutzutage ergreiffen. Sie werden in der Folge Hindernisse, erwecken aber eben dadurch Bedürfnisse, und machen neue Anstalten nothwendig, durch welche sie hinweggeschaft werden müssen. Es ist wahr, die Leiden-

in dieser Welt um weiterer Folgen willen erscheinen müssen, würden nicht erscheinen, wenn die Menschen keine andere als vernünftige Absichten hätten. Es läßt sich folglich sehr wohl einsehen, daß alle Beweise, welche gegen das Daseyn Gottes sowohl als die Vollkommenheit der Welt daher gemacht werden, daß es der Thorheiten und Irrthümer in dieser Welt

schaften der Menschen verderben alles, aber die Leidenschaften der Menschen haben auch ihr Gutes. Was würde die Welt seyn, wenn der Mensch ohne Leidenschaft, ohne Eitelkeit, ohne Ehrsucht, ohne Eigennutz wäre? Wenn die Leidenschaften die Ursache sind, daß so viele gute Anstalten mißbraucht werden, so sind es auch eben diese Leidenschaften, durch welche das Böse zur Quelle des Guten wird. So wie es niemal weder zu hohe, noch zu niedrige Preise der Dinge auf ewige Zeiten geben kann, so wie eben durch die Gewinnsucht oder Trägheit der Menschen der Werth aller Dinge zum Mittelpreis gravitirt, und am Ende das verlohrne Gleichgewicht wieder hergestellt wird, so gravitirt auch die Finsterniß zum Licht, der Druck zur Freyheit, der Irrthum zur Wahrheit, und die Leidenschaft zur Vernunft. Wenn die Begierde, Aufsehen zu machen, die Schriftsteller unsers Zeitalters vom Natürlichen und Einfachen abgeführt, und zu den auffallendsten Uebertreibungen und Paradoxien verleitet hat; so wird eben diese Begierde, sich zu unterscheiden, die Menschen zum Wahren und Einfachen zurückbringen, so bald das Wahre und Einfache der einzige Weg seyn wird, wodurch man sich unterscheiden kann. Das Correktive liegt folglich immer in der Sache, und nichts in der Welt kann ewig oder durchaus schaden. Wenn wir, nach den nächsten Folgen zu urtheilen, schaden, so nützen wir in den entferntern, und wenn die unmittelbaren Folgen unsrer Handlungen den größten Nutzen versprechen, so entsteht nicht selten in seinen weitern Folgen eine Wir-

unendliche giebt, gar nichts beweisen. Vielmehr verkündigt nichts so sehr eine höhere Weisheit als eben diese Mängel, welche im Zusammenhange dieses Ganzen, als so viele ausschliessende Mittel und Bedingungen auf eine so wunderbare Art verflochten sind, und eben dadurch aufhören, das zu seyn, wofür sie erscheinen.

kung, woran wir nicht dachten, welche uns bestimmt haben würde, das Gute zu unterlassen, wenn wir diese entfernte Folge vorhergesehen hätten. Darum, wenn es aber doch um weiterer Folgen nothwendig ist, daß solche Wirkungen erscheinen, ist es nothwendig und sogar gut, daß wir nicht alles vorhersehen, daß wir nicht durchaus consequent handeln. Was würde aus uns, aus der Welt geworden seyn, wenn der Stärkere von jeher consequent gewesen wäre, wenn jede Leidenschaft ihr Ziel nie aus den Augen verlohren, und nie etwas anders gethan hätte, als was sich als Mittel zu ihrem Ziel verhält. Laßt daher so finster werden, als es will, laßt dazu alle Entwürfe und Anschläge machen, sie würden vielleicht ausführbar seyn, wenn alle Menschen einstimmig oder consequent wären. — Aber sind sie dieß? Läßt es sich hoffen, daß sie es seyn werden? Früh oder spät wird ein Umstand eintretten, wo der entschiedendste Eigennutz und die grenzenloseste Liebe zur Herrschaft, die Vernunft, welche sie verbannen wollten, nöthig haben, um zur Herrschaft und Uebermacht zu gelangen. Man haßt die Vernunft als Zweck, aber man liebt sie als Mittel, und in dieser Eigenschaft kann kein Mensch ihrer vollkommen entbehren. Die Vernunft gleicht einer neutralen Macht, sie gewinnt immer, während die Leidenschaften im Streit sind. Es ist daher ein sonderbarer Anschlag, von welchem für das Ganze keine sonderliche Gefahr zu befürchten ist, wenn in unsern Tagen feilstehende, kurzsichtige Schmeichler die Grossen der Erde bereden wollen,

4) Da ferner Absichten und Bewegungsgründe nur bey denkenden und vorstellenden Kräften statt finden und diese voraussetzen, so würde es keine Absichten geben können, wenn es keine vorstellenden Kräfte gäbe. Absichten und Bewegungsgründe sind selbst nichts anders als Vorstellungen, und setzen als solche nothwendig ein Wesen voraus, welches Vorstellungen hat, wel-

der Vernunft und Aufklärung Schranken zu setzen. Ein solcher Vorschlag würde selbst auf den Fall, daß alle Fürsten einstimmig wären, noch immer unausführbar seyn. Wenn heute ein gemeinschaftliches Interesse solche Maasregeln zu erfordern scheint, so entsteht schon morgen ein anderes, welches einzelne Theilnehmer von einer solchen Verbindung abzieht. Dagegen ist also in der Ordnung der Natur hinlänglich gesorgt, und insoferne keine Gefahr. Alle Staaten der Welt bestehen aus Menschen, welche Leidenschaften unterworfen sind. Diese Leidenschaften sind es, welche die Staatsmaschine in Bewegung setzen. Der Mensch will herrschen, und sich über andere erheben. Auch die Staaten und ihre Vorsteher streben empor. Jeder Staat will blühen, und andere übertreffen; jeder Regent will mächtig und reich seyn. Wie kann aber Reichthum oder Macht seyn, wo weder Handel noch Industrie ist? Wie kann Handel und Industrie aufleben, wo Einsichten und Bedürfnisse mangeln? Wie kann ein ausgebreiteter Handel ohne Verkehr mit andern Völkern gedacht werden? Wie ist es bey einem ausgebreiteten Handel möglich, fremdem Licht den Eingang zu versagen? Und Menschen, welche so viel sehen und erfahren, wie können diese gehindert werden, zu vergleichen und einzusehen, was besser oder schlechter ist? Wie können sie aufhören, das Bessere zu wünschen? Ich weiß wohl, daß man nur eine gewisse Art von Kenntnissen vor Augen hat, wenn von Einschränkung der Vernunft die Rede ist. Aber hat man auch bedacht, daß die

ches durch sie modificirt wird. Sie sind daher immer etwas Subjektives. Kein lebloses Ding kann daher eine Absicht haben, wohl aber einen Zweck: eine Uhr, die Augen, der Bau unsers Körpers, die Sonne, die Sprache, die Verschiedenheit der Sprachen, haben daher nur Zwecke, nie Absichten. Eben so kann die Natur nur Zwecke haben. Aber der Urheber der Natur hat

Lust zu denken, wenn sie einmal erwacht, keine Grenzen kennt? Daß alle Kenntnisse einander die Hände bieten, und sehr natürlich auf einander führen? Daß man zwar mit Romanen und Dichtern anfängt, aber mit ernsthaften Schriften endigt? Daß man vor allen andern das Studium der Geschichte verbieten müßte? daß man folglich gegen die Vernunft entweder gar nichts oder alles unternehmen, daß man alles, sogar bis auf die Buchstaben und Handschriften, vertilgen müßte? Wo sind aber die Mittel, deren man sich zu dieser Absicht mit Erfolg bedienen könnte? Der vollständigste Vandalismus, die Zerstörung aller Bibliotheken, aller öffentlichen Denkmäler, aller Spuren der vergangenen Zeiten würde nichts helfen. Ich bin sogar versichert, daß, wenn es möglich wäre, alle Spuren der Cultur von der Erde zu vernichten, und selbst das Menschengeschlecht bis auf ein einziges Paar zu vertilgen, wenn man noch überdieß, ausser der Zeugungskraft, diesen beiden Zurückgebliebenen alle Ausbildung des Geistes hinwegnehmen, und sie bis zum Zustand eines Thieres herabwürdigen könnte, — doch die Nachkommen dieser Elenden nach dem Verlauf einiger Jahrtausende beyläufig wieder auf der Stuffe von Cultur stehen würden, auf welcher wir gegenwärtig stehen. — Es scheint, als ob man sich zu diesem Behuf von den stehenden Armeen alles versprreche. Aber wer wird diese Armeen fernerhin unterhalten können, wenn Handel und Industrie aufhören, die Quellen des Reichthums versiegen, und die Anzahl der Bewohner sich vermindern

Absichten, weil er als eine vorstellende Kraft gedacht wird. Dieß führt uns sehr natürlich auf den Werth und die Realität vom Begrif eines Zweckes.

Lebten wir nicht in Zeiten, in welchen ganz eigene Meinungen herrschen; wäre es nicht Pflicht

wird? Diese Aufklärung, welche nun auf einmal beschränkt und verbannt werden soll, ist ja, wie jeder eingestehen muß, zu eben der Zeit entstanden, wo Europa die zahlreichsten stehenden Armeen zählt; sie ist sogar unter den Flügeln der Armeen herangewachsen. Denn eben diese Armeen waren es, welche die Grossen sicher machten, und keine ernsthaften Anschläge gegen ihre Macht befürchten liessen? Die Aufklärung war es ja sogar, welche vordem unbedeutende Staaten in den Stand sezte, so zahlreiche und grosse Armeen zu unterhalten. Die Kriegsheere der heutigen Welt bestehen nicht, wie jene der Cimbern und Teutonen, aus Barbaren und unaufgeklärten Menschen. Die Kriege selbst veranlassen, bey all ihrem zerstörenden Anschein, Bekanntschaften mit den Gebräuchen und Sitten solcher Völker, welche sich ausserdem nie gekannt haben würden. Diese Trennungsmittel verbinden die Menschen. Sie sind eine reiche Quelle von Erfahrungen und Gründen, eine eigene Denkungsart und Geist, welche nicht ohne Folgen seyn werden. Ja, es gehört sogar unter die unerkannten Wohlthaten des Soldatenstandes und der stehenden Armeen, daß sie es sind, durch welche, seit ihrem Entstehen, die Macht des Clerus sichtbar vermindert wird. Es scheint auch, als ob die Folgen des gegenwärtigen Krieges diesen Stand vorzüglich treffen. Hier wäre folglich ein neues Beyspiel, wie das, was als Mittel zur Unterdrückung der Vernunft entstanden zu seyn scheint, in seinen entferntern Folgen ein Mittel zu ihrer Rettung wird.

eines jeden philosophischen Schriftstellers auf die herrschenden Meinungen seines Zeitalters Rücksicht zu nehmen; so könnten wir uns über diesen Gegenstand sehr kurz fassen, und wir hätten alles gesagt, so bald wir geradehin behaupteten: der Begrif von einem Zwecke habe die Realität des Gegenstandes, auf welchen er anwendbar ist. Da nun dieser Gegenstand, wie wir gehört haben, Naturwirkungen sind, so würde dieser Begrif ganz subjektiver Natur seyn, sobald bewiesen werden könnte, daß alle Naturwirkungen nichts weiter als Vorstellungen und Modificationen unsrer Seele sind. Er würde aber auch einen reellern Werth haben, so bald die Wirkungen der Natur Etwas sind, was ausser unsrer Vorstellung eine Wirklichkeit und Realität hat. Doch, da die Umstände und Streitigkeiten unsers Zeitalters eine tiefere Untersuchung nothwendig machen, so sehen wir uns genöthigt, unsern Gegenstand von allen Seiten zu betrachten, und wir überlassen es unsern spätern Nachkommen, den Werth oder Unwerth solcher Untersuchungen zu würdigen, welche mit dem Bedürfniß auch für sie alles Interesse verliehren.

Ganz subjektiver Natur können die Zwecke unmöglich seyn. Denn wären sie dieß, so gäbe es ausser unsrer Vorstellung keinen Gegenstand, auf welchen dieser Begrif anwendbar wäre. Nun sind aber, wie wir in der gegenwärtigen Abhandlung weitläuftig bewiesen haben,

die natürlichen Wirkungen die einzigen Gegenstände, auf welche dieser Begrif angewendet werden kann. Wären wir es nun, welche alle Zwecke in die Welt denken, so müßten auch die Wirkungen der Natur von dieser Art seyn. Ursachen und Wirkungen können sodann selbst keinen andern als subjektiven Werth haben. Auch alle Wirkungen und Ursachen würden gleich den Zwecken von uns in die Natur gedacht. Alle Naturkräfte sind entweder gar nichts, was einige Wirklichkeit hat, oder sie sind blosse Ursachen unsrer Vorstellungen, keine Ursachen einer Sache. Die Natur thut nichts, wir allein thun alles. Sie selbst ist ein eingebildetes Wesen, welches ausser unsrer Vorstellung keine Wirklichkeit hat. Alle natürlichen Gegenstände und Vorfälle, wenn sie anders eine Wirklichkeit haben können, gleichen den Steinen eines Schachbrettes. Wir sind die Spieler, welche sie nach den von uns erfundenen Regeln stellen und bewegen, und die Begriffe von Zweck und Mittel, von Ursache und Wirkung sind Rechenpfennige ohne Werth und innern Gehalt, durch deren Hülfe wir eben so eingebildete Gegenstände, Gegenstände, welche unter sich selbst auf keine Art verbunden sind, zählen und verbinden, aller Zusammenhang ist in unsrer Vernunft und Phantasie; in der Natur selbst ist alles isolirt und zerstreut. Wollen wir daher alle Realität der Zwecke läugnen, so müssen wir die ganze Caussalverbindung als eine subjektive Täuschung erklären; wir müssen annehmen, daß es entweder ausser uns gar keine natürlichen Kräfte giebt,

giebt, oder daß diese Kräfte gar keine Wirkungen hervorbringen, daß folglich im leztern Falle ihr Daseyn überflüssig und unnüz ist. Aber, wenn alle Ursachen und Wirkungen etwas ganz Subjektives sind, so ist es auch unsre eigene Subjektivität, unsre eigene Kraft, so sind es auch die Wirkungen, welche durch sie hervorgebracht werden. Wir selbst sind entweder kein Subjekt, keine Kraft, welche wirkt: oder, wenn wir etwas Wirkliches sind, wenn die Vorstellungen, welche wir, kraft unsrer Subjektivität, hervorbringen, etwas Wirkliches sind, so sind doch die Folgen dieser Subjektivität, wenn es gar keine Zwecke giebt, auch nicht der hinreichende Grund, warum es eine solche Subjektivität geben soll. Selbst diese Subjektivität ist sodann überflüssig und unnüz.

2) Wenn alle Zwecke ausser unsrer Vorstellung gar keinen weitern Grund haben sollen; so lassen sich wahre Zwecke von eingebildeten und falschen gar nicht unterscheiden. Alle Zwecke sind sodann eingebildet. Nichts ist, was unsre Vorstellung dazu bestimmt, Zwecke zu denken. Und doch denken wir sie, wir müssen sie sogar denken. Sind nun alle Zwecke ohne Ausnahme gleich grundlos, oder giebt es deren einige, welche einen nähern Anspruch auf Wahrheit und Realität haben? — Welche sind diese leztere? Wo ist das Merkmal, wo das Wahre in dieser Sache von dem Leeren und Eingebildeten standhaft zu unterscheiden? Wo ist die Grenze von Weisheit

und Thorheit? Diesem System zufolge scheint alle Weisheit ein Traum zu seyn, welcher sich von andern Träumen nur dadurch unterscheidet, daß der Mensch hier anhaltender, consequenter und zusammenhängender träumt. Es giebt Consequenz in den Träumen, aber keine Consequenz und Zusammenhang in der Natur.

3) Ohne Zwecke ist, wie wir oben gehört haben, diese Welt keine Welt. Wir finden nur einzelne zerstreute Theile, aber alle diese Theile gestalten kein Ganzes, ohne Zwecke giebt es keine Vollkommenheit, keine Tugend, keine Pflicht. Es giebt noch weniger eine Klugheit oder Weisheit. Eine Welt, in welcher alles einen Zweck hat, ist daher unstreitig für ein vernünftiges, sittliches Wesen, eine würdigere, nothwendige und Seelenerhebendere Vorstellung, welche mehr Zufriedenheit und Beruhigung gewährt, als eine Welt, in welcher es keine Zwecke geben soll. Wenn nun der Gegenstand der Zwecke ausser unsrer Vorstellung gar keine Realität hätte, so würde die seelenerhebendste und nothwendigste aller Vorstellungen nicht viel besser als ein Traum seyn. Unsre Glückseligkeit, insofern sie von dieser Vorstellungsart abhängt, würde auf einer Täuschung beruhen, welche wir uns selbst machen, und sogar machen müssen. Diese blos erkünstelte Zufriedenheit würde dabey immer durch den alles zerstörenden Gedanken vereitelt, daß alles ein Gaukelspiel unsrer Vernunft oder unsrer gegenwärtigen Subjektivität ist. Daß wir diese Täuschung als eine noth-

wendige Folge von der gegenwärtigen Einrichtung unsrer Natur betrachten, würde uns wenig nutzen. Diese Einrichtung selbst würde ja ohne Zwecke seyn, wenn es keine Zwecke gäbe. Wenn es also für uns Menschen so nothwendig ist, Zwecke in der Natur aufzusuchen, wenn davon unsre Ruhe und Glückseligkeit abhängt, warum soll in so wichtigen Fällen eine Täuschung die Stelle der That vertretten? Warum verhält es sich nicht wirklich so? Durch welchen Weg wird das Bedürfniß, welches diese Einrichtung erweckt, besser befriedigt? — Durch die Realität dieses Begrifs, oder durch eine Vorstellungsart, von welcher wir schon dermalen einsehen und vermuthen können, daß sich mit diesem Grunde alles verändern werde? oder, wenn diese Vorstellungsart mit jeder andern Form und Subjektivität fortdauern soll, wie können wir wissen und behaupten, daß sie bloß eine Wirkung unsrer gegenwärtigen Subjektivität sey? Die Vorstellung von Welt- und Naturzwecken ist entweder zu unsrer Glückseligkeit gar nicht nothwendig, die Vorstellung von einer allgemeinen Zwecklosigkeit kann unsre Vernunft sammt unserm Herzen eben so gut befriedigen, oder wenn sie dazu eine wesentliche Bedingung ist, so muß diese Vorstellung entweder einige Realität haben, oder, wenn sie keinen andern als subjektiven Grund hat, so müssen wir nie erfahren können, daß sich die Sachen anders verhalten, als sie von uns gedacht werden. Da wo noch gezweifelt oder gestritten werden kann, da ist wahrlich der Vernunftzwang nicht unwider-

stehlich, und leistet folglich auf keine Art, was er leisten sollte. Er ersezt die Objektivität, deren Stelle er vertretten soll, auf eine sehr unbefriedigende Art. Da, wo ein unwiderstehlicher Vernunftzwang ist, da können Zweifel und Fragen dieser Art gar nicht gemacht werden. Wir müssen blindlings glauben, die Zweke seyen etwas mehr als eine blos subjektive Täuschung, oder dieser Zwang ist nicht so dringend, als man von einer andern Seite voraussezt.

Etwas Reelles und Objektives sind daher die Zweke ganz gewiß. Aber sind sie darum etwas ganz Objektives? Haben vorstellende Kräfte daran gar keinen Antheil? Was und wie viel ist an Naturzweken objektiv? Was bleibt daran reell, wenn auch keine vorstellende Kraft wäre? Was und wie viel ist von einer andern Seite subjektiv, d. h. was tragen vorstellende Kräfte zum Daseyn der Zweke bey?

Ich antworte: Zweke sind etwas Objektives, heißt im Grunde nichts anders, als: wenn auch keine vorstellende Kraft wäre, so wäre doch das Daseyn der Ursachen weder etwas Zufälliges, noch Ueberflüssiges. Ihr Daseyn würde immer durch ihre Wirkungen nothwendig werden. Diesem zufolge, trägt der Mensch, so wie jede endliche vorstellende Kraft, gar nichts dazu bey, daß Naturkräfte vorhanden sind, daß diese Naturkräfte wirken, und Veränderungen hervor-

bringen. Wir tragen eben so wenig dazu bey, daß gewisse Wirkungen, daß z. B. sehen und hören gar nicht erfolgen könnten, wenn keine entsprechenden Naturkräfte vorhanden wären, daß solche Wirkungen erfolgen, weil solche Naturkräfte vorhanden sind. Oder wir müssen annehmen, daß alle Ursachen und Wirkungen, daß die ganze Natur, daß alles, was ausser uns zu seyn scheint, ein Geschöpf unsrer Vorstellungskraft ist, daß alle vermeinte oder wirkliche Naturkräfte ihre Wirksamkeit und Thätigkeit von unsrer Einbildungskraft erhalten. Jede Finalverbindung hat folglich eine Realität, insoferne sie zu gleicher Zeit eine Caussalverbindung ist. Alle Zwecke sind Wirkungen der Natur. Sie haben daher wenigstens die Realität einer Erscheinung, welche selbst ein leeres Gedankenspiel seyn würde, wenn ihr nicht etwas zum Grund läge, welches mehr als Erscheinung ist. Nicht blos auf bewohnten, auch auf unbewohnten Erdstrichen leuchtet die Sonne, und wirkt auf das Wachsthum der Pflanzen. Verschwänden auch mit einemmal alle vorstellenden Kräfte von dieser Erde, die Gestirne vollbrächten darauf nicht weniger ihren Lauf. Der Mond würde sich erneuern und voll werden, und würde durch seine Wirkung auf diesen Erdball die Ebbe und Flut verursachen. Er würde, wenn auch kein Aug ihn beobachten sollte, zur bestimmten Zeit vor die Sonne tretten, und die Wirkung hervorbringen, welche bey uns, welche Augen haben, Finsterniß und Verdunklung heißt. Wenn auch keine einzige vorstellende Kraft wäre,

so würde doch jeder Baum seine Nahrung aus der Luft und der Erde ziehen, er würde eben so gewiß aus Mangel dieser Nahrung verdorren. Die Jahrszeiten würden in derselben Ordnung erfolgen, Dünste würden aufsteigen, sich in den Wolken sammeln, und in Regentropfen herabfallen. Der herabstürzende Blitz würde entzünden, die Eiche spalten und verbrennen. Nicht unsre Vorstellungskraft, sondern der von ihr unabhängige Mechanismus und Bau unsers Körpers erzeugt unsers Gleichen, und bringt die Verdauung sammt der Absonderung der Säfte und den Umlauf des Blutes hervor. Nichts von dem allen könnte und würde erfolgen, wenn dieser Bau nicht wäre. Dieser kann nicht vorhanden, und auf diese Art beschaffen seyn, ohne solche Wirkungen zu erzeugen. Die Theile unsers Körpers haben ihre animalischen Verrichtungen, um derentwillen sie vorhanden zu seyn scheinen, mit eben der Regelmässigkeit und Genauigkeit hervorgebracht, noch ehe der Geist des Menschen hinlänglich ausgebildet war, um den Mechanismus und wunderbaren Bau seines Körpers zu ergründen. Noch zur Stunde wächset die Frucht im Leibe der Mutter, ohne daß sie oder ein anderer Mensch weiß, wie dieß geschieht, was jeder Theil ihres Körpers dazu beyträgt. Unser Aug sieht, und unser Ohr hört. Das Aug würde sehen, und das Ohr würde hören, wenn auch kein Mensch wüßte, wie dieß geschieht. Selbst in dem Falle, daß wir annehmen wollen, alles, was wir denken, sehen, hören, gewahr werden, alle unsre Vorstellungen von der

Welt und den Gegenständen ausser uns seyen eine Wirkung unsrer gegenwärtigen Subjektivität — selbst in diesem Falle ist doch so viel gewiß, daß diese Subjektivität eine Wirkung hervorbringt, welche darinn besteht, daß wir uns Dinge ausser uns als etwas Objektivwirkliches denken müssen. Es ist doch so viel gewiß, daß wir uns alle Dinge nicht so vorstellen könnten, wenn die Einrichtung unsrer Natur von einer andern Art wäre; daß folglich eben diese Wirkungen den hinreichenden Grund vom Daseyn einer solchen Subjektivität enthalten. Hier ist wenigstens eine Ursache sammt einer Wirkung, welche einige Realität hat. Diese Einrichtung unsrer Natur als Ursache muß doch wahrlich etwas seyn, was unsre Subjektivität nicht hervorbringen kann, denn sie kann unmöglich sich selbst erzeugen, und die Ursache aller gegenwärtigen Vorstellungen (unsre Subjektivität) kann nicht selbst eine Vorstellung seyn ohne Subjekt, dessen Eigenschaft sie ist. Diese Subjektivität scheint wenigstens aus der Ursache wirklich geworden zu seyn, damit wir uns alle Dinge so vorstellen. Diese Vorstellungsart als Wirkung betrachtet, scheint folglich der Zweck ihres Daseyns zu seyn, dieser Zweck würde etwas Reelles, etwas Objektives, etwas Wirkliches seyn, oder selbst unsre Vorstellungsart müßte aufhören, etwas Wirkliches zu seyn.

So weit ist noch alles objektiv, so weit giebt es nur Wirkungen und Ursachen. Nun aber tritt ein Geist, eine denkende und vorstellende Kraft auf; diese sieht ein, daß eben das, was unabhän-

gig von ihr eben so gewiß erfolgen würde, nicht erfolgen könnte, wenn nicht andere Dinge vorhergiengen, daß alle wirkenden Kräfte unnütz und überflüssig seyn würden, wenn nicht eine solche Wirkung erfolgen sollte, daß folglich die Wirkungen alles Daseyn der Ursachen nothwendig machen und bestimmen, daß wir keine unsrer Kräfte nöthig haben würden, wenn wir nicht solche Wirkungen hervorbringen sollten. Es tritt ein Geist auf, welcher sich z. B. das Sehen oder Hören als den Grund vom Daseyn der Augen und der Ohren denkt. Durch dieses Denken werden zwar Augen und Ohren nicht geschaffen, denn wir stellen uns diese beide, das Sehen und das Hören, nicht als wirkende Ursachen der Augen und der Ohren vor. Aber zu dem vorigen, von unsrer Vorstellungsart unabhängigen, Caussalverhältniß wird noch ein neues umgekehrtes Verhältniß entdeckt: jede Wirkung wird nun, um das Zufällige der Ursachen, welches keinen Geist gefallen kann, aufzuheben und zu vermindern, als Grund vom Daseyn ihrer Ursache gedacht. Die Wirkungen erscheinen nun überdieß als Erkenntnißgründe vom Daseyn der Ursachen und Kräfte. Dieses Denken und Entdecken ist subjektiv: denn alles Denken und Entdecken ist eine Wirkung, welche nur durch und nie ohne vorstellende Kräfte hervorgebracht werden kann. Aber selbst diese Entdeckung könnte nicht gemacht werden, wenn nicht unsre Vorstellungskraft durch irgend etwas von aussen dazu gereizt, wenn sie nicht

durch die Thatsache bestimmt würde, daß Ursachen und Wirkungen unzertrennlich verbunden sind, daß alle natürlichen Ursachen und Kräfte zufällig, unnütz, oder vielmehr gar nichts seyn würden, wenn keine Wirkung erfolgte. Aus diesen Prämissen folgert unsre Vernunft, daß jede Ursache um ihrer Wirkung willen vorhanden sey. Wo keine vorstellenden Kräfte sind, da sind zwar tausend und tausend nicht minder wirksame Ursachen sammt eben so vielen Wirkungen, aber es ist niemand, der sie bemerkt, der sich solche in ihren Beziehungen und Verhältnissen vorstellt; sie wirken daher fort in der Dunkelheit der Nacht. Der Geist des Menschen vermehrt ihre Wirksamkeit nicht, aber er bringt Licht in dieses Dunkel, und nun ist jemand, dessen Vorstellungskraft dadurch eine eigene Richtung erhält, für den das Daseyn der Caussalverbindung eine Quelle von Glückseligkeit wird. Dieses Bemerken ist zwar subjektiv. Aber dieses subjektive Bemerken ist keine schöpferische Kraft, es sezt keine Gegenstände in die Welt. Es sezt vielmehr schon vorhandene Gegenstände, sammt einem von aller Vorstellung unabhängigen Daseyn voraus. Nicht unsre Vorstellung schaft die Gegenstände, sondern diese Gegenstände enthalten den theilweisen Grund, warum eine solche Vorstellung entsteht. Denn wer kann etwas bemerken, wo gar nichts wirklich ist? Dieses subjektive Selbst hat folglich einen objektiven Grund und Gegenstand, auf welchen es beruht, oder alles Bemerken ist eine blosse Täuschung und Traum.

Nehmen wir nun die Sachen im genausten Verstande, so sind zwar, wie gesagt, die Zwecke keine wirkende Ursachen, d. h. das Sehen, als Zweck, hat die Augen nicht hervorgebracht; aber es erklärt und macht uns einsehen und begreiffen, daß die Augen keine zufällige und überflüssige Erscheinung in dieser Welt sind. Das Sehen, als Zweck betrachtet, macht, daß wir eine Nothwendigkeit gewahr werden, wo ausserdem nur Zufälligkeit seyn würde; es macht, daß wir über Dinge Gewißheit erhalten, von welchen ausserdem keine Gewißheit zu hoffen wäre. Es macht, daß uns das Daseyn der Gegenstände ausser uns den Vortheil gewährt, welcher zu unsrer Glückseligkeit, zur Befriedigung unsrer Triebe wesentlich und unentbehrlich ist. Kurz: die Zwecke als Zwecke, oder, alle natürlichen Wirkungen sind Erkenntnißgründe vom Daseyn der Kräfte und Ursachen. Nun sind aber alle Erkenntnißgründe, welchen keine reellen Dinge zum Grunde liegen, helle Träume; sie setzen daher (wie ich in der fünften Abhandlung des zweiten Theils S. 378—383 weitläuftig bewiesen habe) in jedem Falle Realgründe voraus. Auch die Erkenntnißgründe sind folglich nichts, was ganz subjektiv wäre. Daher sind auch die Zwecke selbst, als Erkenntnißgründe betrachtet, so wie alle übrigen Erkenntnißgründe vermischter Natur. Denn die Naturwirkungen sind etwas Reelles und Objektives. Diese bestimmen und nöthigen uns, das Daseyn der Kräfte und Ursachen als etwas Nothwendiges zu erkennen.

Aber dieß alles erschöpft unsre Frage noch nicht. Noch aus einer andern Ursache scheinen alle Zwecke, selbst, wenn sie von Absichten unterschieden werden, etwas Subjektives zu seyn.

Denn, angenommen, daß alle Naturkräfte unabhängig von unsrer Vorstellungsart vorhanden sind, und als solche wirken; zugestanden, daß die Ursachen um der Wirkungen willen entstehen, daß folglich alle natürlichen Wirkungen Gründe vom Daseyn ihrer Ursachen sind; zugegeben endlich, daß selbst das Bemerken eines solchen Verhältnisses einen objektiven Grund hat: so scheint es doch immer noch, als ob ein verständiges Wesen diese Wirkungen gewollt, und, kraft dieses Wollens, die Dinge selbst in die Verbindung, und das Verhältniß, welches wir Zweck nennen, gesezt habe. Es fragt sich daher: sind die Zwecke, welche wir in dieser Welt zu bemerken glauben, Vorstellungen, welche eine denkende Kraft bestimmt haben, alle Dinge in der gegenwärtigen Ordnung zu verbinden, und hervorzubringen? sind sodann alle Zwecke nicht etwas ganz Subjektives?

Natürlicherweise führt die erste dieser Fragen auf die grosse Frage: ob es einen Gott giebt? oder vielmehr, ob die unverkennbare Zweckmässigkeit einiger, wo nicht aller Theile dieser Welt, ein überzeugender Grund und Beweis für das Daseyn Gottes sey? ob daraus der Schluß nothwendig werde, daß es einen Gott giebt?

Hier ist der Ort nicht, gegen Gotteslåugner zu kåmpfen. Es ist eben so wenig meine Absicht, die, welche keinen Gott glauben, eines Bessern zu überzeugen: was sich dafür sagen låßt, ist schon mehr denn einmal gesagt worden, ohne daß der Erfolg allen Bemühungen nur in Etwas entsprochen håtte. Soll ich aber meine Empfindungen ausdrücken, so fühle ich die Nothwendigkeit, diesen Schluß zu machen, auf eine für mich unwiderstehliche Art. Warum sollte ich mich scheuen, von Zwecken auf das Daseyn einer höhern, ausserweltlichen Ursache zu schliessen? Vernünftig ist dieser Schluß gewiß: ja er übertrift an Vernunftmåssigkeit alle Sophismen, welche seine Unkraft beweisen sollen. Einen Gott zu erkennen, ist in meinen Augen und nach meiner Art zu denken, einzige ausschliessende Vernunft. Ihn zu låugnen, oder sein Daseyn zu bezweifeln, scheint mir Unvernunft oder Mißbrauch der Vernunft zu seyn.

Denn Vernunft kann nur da seyn, wo Zusammenhang ist. Vorstellungen also, durch welche in unsrer Erkenntniß Zusammenhang entsteht, ohne welche Widerspruch erscheinen und der größte Zusammenhang aufhören würde, ein wahrer Zusammenhang zu seyn — solche Vorstellungen sind allzeit in dem Maaße vernünftig, als der Zusammenhang, welcher durch sie gegründet wird, grösser oder kleiner ist.

Wird nun kein Gott angenommen, so giebt es keinen allgemeinen Zusammenhang. Denn es

fehlt an einem gemeinschaftlichen Punkt, in welchem sich alles vereinigen läßt. Es giebt sodann mehrere Ursachen, welche keine Ursache haben. Alle Ursachen sind eben darum unzureichend und zufällig. Bey diesem Mangel von unzureichenden und lezten Gründen ist weder Gewißheit noch Beruhigung möglich. Was nützen uns so viele Ursachen, welche selbst keine Ursache haben? Freylich nimmt auch der Deismus eine Ursache an, welche keine weitere Ursache hat, deren Grund in ihr selbst liegt. Aber wenn auch dieß hart und ungereimt scheinen sollte; so ist doch eben darum das System des Deismus dasjenige, welches am wenigsten ungereimt, und folglich das vernünftigste ist, weil in jedem andern System unendliche Ursachen angenommen werden, welche keinen weitern Grund haben, weil folglich in keinem andern Systeme die Einheit, auf welche alle Vernunft wesentlich dringt, so groß als im Systeme des Deismus ist.

Wenn kein Gott, keine einzige lezte Ursache dieses Weltalls seyn soll, so muß man entweder alle Ursachen läugnen, es giebt sodann gar keine Ursache, oder indem man Bedenken trägt, eine einzige lezte, unabhängige Ursache zu erkennen, sieht man sich genöthigt, von den mehrern anzunehmen, was man von einer einzigen läugnet, oder endlich, wir müssen uns die Reihe der Ursachen als unendlich denken. Zu einem dieser Auswege sieht sich jeder Gottesläugner gezwungen. Er mag nun diesen oder jenen wählen, um gewissen Einwür-

fen und Schwierigkeiten zu entgehen, um auf eine vernünftigere Vorstellungsart zu stossen, so muß er einsehen, daß kein System einfacher, und den Forderungen unsrer Vernunft angemessener sey, als das System des Deismus.

Wer eine unendliche Reihe von Ursachen denken kann, der mag sie denken. Sie ist in jedem Falle besser und vernunftiger, als gar keine oder mehrere unabhängige, lezte Ursachen. Bey einer unendlichen Reihe von Ursachen kann noch Philosophie bestehen. Da sich mit ihr unser Blick über alle bekannten Ursachen hinauswagt, da wir, indem wir eine unendliche Reihe von Ursachen annehmen, jede uns bekannt gewordene Ursache als unzulänglich erkennen, und aus diesem Grunde nach fernern reellern Ursachen forschen, so kann sich sogar dabey unser Geist über alles Sinnliche erheben, und der Streit besteht, allem Anschein zufolge, mehr in den Worten, als in den Sachen. Denn was denken wir uns im Grunde bey einer unendlichen Reihe von Wirkungen und Ursachen? Was nöthigt uns, immer weitere und weitere Ursachen zu erforschen? Ist es nicht die Ueberzeugung, daß alles, was wir sehen und gewahr werden, unzulänglich sey? Ist es nicht die Erwartung, daß wir bey weiterm Forschen vielleicht dereinst auf einen Grund stossen werden, welcher mehr befriedigt? Was ist ohne diese Erwartung jede unendliche Reihe anders als — eine unendliche Grundlosigkeit? Indem wir von Ursachen zu Ursachen hinaufsteigen, erkennen wir immer die Un-

zulänglichkeit aller Ursachen, welche nicht die lezten sind. Denn hielten wir nur eine einzige derselben für zulänglich, wie könnten wir eine weitere Ursache verlangen? Wir gestehen also selbst, daß unendliche Ursachen ohne eine lezte Ursache um nichts besser sind, als jede andere Ursache, welche keinen weitern Grund hat. Wir sehnen uns mit dem Deisten nach einem Ruhepunkt, bey welchem wir endlich einmal still stehen und verweilen können. Wir erkennen stillschweigend eine lezte Ursache, und wir gestehen ein, daß ohne sie alle Ursachen keine Ursachen seyn würden. Denn was soll eine unendliche Reihe von Ursachen heissen? — Eine Reihe, in welcher gar keine Ursache die lezte ist, oder eine solche, wo die Reihe von Ursachen so ungeheuer ist, daß sie bis zu ihrer lezten Quelle durch alle Mittelglieder hindurch von keinem endlichen Verstand verfolgt werden kann? Im ersten Falle erhalten wir eine unendliche Reihe unzureichender Ursachen, im leztern Sinne im Gegentheil werden wir gewahr, daß selbst eine unendliche Reihe auf das Daseyn einer lezten Ursache führt. Die Vorstellung des Unendlichen ist zwar eine solche, welche unserm Geist nothwendig gefallen muß, weil sie für unsern Erweiterungstrieb eine grenzenlose Aussicht öfnet; aber da sich von einer andern Seite das Unendliche nie mit einem Blick übersehen läßt, so liegt immer ein Theil desselben ausser den Grenzen unsers Wissens. Es ist ein unendliches Ganzes, von welchem der Mensch so viel aushebt und zur Erkenntniß bringt, als er nöthig hat, um seine Bestimmung zu erreichen. Eine

Reihe von Ursachen, welche blos als unendlich gedacht wird, kann daher unsre Wißbegierde so wenig befriedigen, als unser Herz beruhigen. Denn kein Mensch weiß, was er daraus machen, was er davon erwarten soll. Niemand weiß, wohin er gehört, und Bangigkeit und Angst sind unausbleiblich, indem wir weder wissen, noch vorhersehen können, ob so viele Kräfte, welche alle menschliche Thätigkeit so sehr übertreffen, sich zu unserm Schaden oder Nutzen vereinigen werden. Erkennen wir aber das Daseyn eines Gottes, so hat nicht allein alles einen unveränderlichen Grund, auf welchen selbst alle übrigen Gründe bezogen werden können, sondern dieser Grund ist noch überdieß von der Art, daß seine Wirkungen keine andern seyn können, als solche, welche uns an das Ziel unsrer Wünsche — zur Glückseligkeit führen. Nur auf diesem Wege gelangt unsre Vernunft zur höchstmöglichen Einheit, ohne welche weder Gewißheit für den Verstand, noch Beruhigung für das Herz möglich ist.

Freylich ist eine solche lezte Ursache kein Gegenstand der Anschauung. Aber dafür fallen ihre Wirkungen in die Sinne, und ich erkenne das Daseyn eines Gottes aus dem Grunde, aus welchem ich mich von dem Daseyn anderer Gegenstände, welche eben so wenig in die Sinne fallen, auf das innigste überzeuge. Auch der Blindgebohrne sieht weder Sonne noch Gestirne. Ihr! die ihr alles Daseyn läugnet, das nicht in der Anschauung erscheint, wollt ihr daraus schliessen, daß es keine Sonne,

Sonne, keine Gestirne gebe? Daß die Sonne sammt den Gestirnen nur ein Geschöpf des Gesichts sey, das unabhängig von diesem gar keine objektive Realität hat? Daß die Kunstwerke der größten Meister in der Bildhauerkunst oder Malerey aus der Reihe der wirklichen Dinge verschwinden, so bald sich unsre Augen schliessen oder blind werden? Wollt ihr annehmen, daß alle Menschen der Vorwelt, alle Menschen, welche in sehr entfernten Ländern in China oder Japan leben, keine Wirklichkeit haben, weil sie keine Gegenstände eurer oder meiner Anschauung sind? Wahrlich, wenn nichts wirklich ist, als was in der Anschauung gegeben ist, so ist das Gebiet der Wirklichkeit im höchsten Grad beschränkt. Es reicht in jedem Augenblick nicht über den Wirkungskreiß unsrer Sinne, und wir sehen uns genöthigt, das objektive reelle Daseyn aller Kräfte und Ursachen zu läugnen, denn keine derselben fällt in die Augen. Giebt es aber keine Ursachen, wie können wir von Wirkungen sprechen? Selbst alle Erscheinungen, was sind sie, wenn es keine übersinnlichen Gründe der Erscheinungen giebt? — **Vorstellungen.** Aber was sind Vorstellungen, wenn es keine vorstellenden Kräfte giebt? Welche vorstellende Kraft ist jemals der Gegenstand einer Anschauung gewesen? — **der innern Anschauung, des Bewußtseyns?** Aber was ist diese innere Anschauung, dieses Bewußtseyn ohne Subjekt, welches anschaut, welches sich seiner bewußt ist? Was ist diese innere Anschauung an-

ders als ein Gefühl, eine Vorstellung gewisser Wirkungen, welche in und durch mich erfolgen, als der Schluß von Wirkungen auf eine Ursache, welche sich nicht anders als aus eben diesen Wirkungen kennt? Selbst im Falle, daß diese innere Anschauung etwas mehr seyn sollte, so kann sie uns doch vom objektiven Daseyn anderer uns ähnlicher vorstellender Kräfte nicht überzeugen. Ich weiß höchstens, daß meinen Wirkungen eine Ursache zum Grund liegt, deren Daseyn ich, kraft einer innern Anschauung, erkenne, aber kein inneres Anschauen kann mich vom Daseyn ähnlicher, ausser mir befindlicher Kräfte überzeugen. Diese leztere Ueberzeugung kann nur durch Vernunftschlüsse bewirkt werden. Haben diese, wie man ungescheut behauptet, keine beweisende Kraft, so müssen wir freylich das Daseyn Gottes entweder schlechterdings läugnen, oder, welches einerley ist,*) wir

*) Die, welche die Anschauung zum ausschliessenden Criterium der Wirklichkeit machen, scheinen von einer andern Seite selbst das gefährliche und unzulängliche dieses Criteriums zu vermuthen, indem sie, um das Daseyn Gottes zu retten, sich an die praktische Vernunft wenden, und den Begrif von Gott als einen zur Moral, nicht aber zur Physik und Metaphysik gehörigen Begrif betrachten. Aber, zu geschweigen, daß die praktische Vernunft unmöglich als ein von der theoretischen Vernunft unabhängiges Vermögen betrachtet werden kann, so läßt sich nicht begreiffen, wie auf einmal durch das Bedürfniß der praktischen Vernunft alle Zweifel und Einwürfe der Theorie widerlegt werden können. Die praktische Vernunft selbst würde auf eine unwiderlegliche Weise beweisen, daß dieses von der Theorie aufgestellte Criterium falsch sey, daß es folglich Dinge geben könne, welche eine reelle Wirklichkeit haben, ohne daß sie Gegen-

müssen behaupten, daß sich dieses Daseyn weder beweisen, noch widerlegen lasse. In welchem leztern Falle der sceptische Atheismus eine ungezweifelte Folge und das einzig wahre System ist.

stände der Anschauung sind. Wenn die praktische Vernunft recht hat, so giebt es ja einen Gott, und wenn es einen Gott giebt, so ist es falsch, daß die Anschauung das ausschliessende Criterium aller Wirklichkeit ist. Ferner, wie kann eine Moral auf die Erkenntniß eines Gottes führen, deren Erhabenheit darinn gesezt wird, daß der Mensch, ohne Rücksicht auf Zukunft und Gott, mit gänzlicher Verzicht auf alle Glückseligkeit, alle Pflichten um ihrer selbst willen erfüllt, und nur auf diese Art die Forderungen der praktischen Vernunft befriedigt? — eine Moral, welche, so zu sagen, jede Rücksicht dieser Art verbietet? Wie durch eine solche Sittenlehre, der durch die Theorie wankend gewordene Glaube an Gott über alle Zweifel der Theorie befestigt werden könne, läßt sich wahrlich nicht begreiffen, vielmehr scheint dieser Beweis sich selbst zu vernichten, und den Zweifel an das Daseyn Gottes zu bestärken. Die Anschauung allein genommen, bleibt also, selbst dem stillschweigenden Geständniß ihrer Vertheidiger zufolge, ein unzureichendes Criterium der Wirklichkeit, welches, ohne durch andere Gründe unterstüzt zu werden, zum offenbaren Atheismus führen würde. Die Behauptung: daß sich das Daseyn Gottes weder beweisen noch widerlegen lasse, ist auch zu allen Zeiten als eine solche, welche den Atheismus begünstigt, betrachtet worden. Cicero in seinen Büchern *de Nat. Deorum* L. I. Cap. 23. führt darüber folgendes Faktum an:

Nam Abderites quidem Protagoras, cuius a te mentio facta est, sophistes temporibus illis vel maximus, cum in principio libri sui posuisset, *de Diis neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere,* Atheniensium iussu urbe agroque est exterminatus, librique eius in Comitiis combusti. Ex quo equidem existimo, tardiores ad hanc sententiam profitendam multos esse fa-

Ist es aber auch so ausgemacht und wahr, daß die theoretische und spekulirende Vernunft gar keine Beweise für das objektive Daseyn eines Gottes hat? Ich dächte, so bald bewiesen werden kann, daß es

ctos, quippe cum poenam ne dubitatio quidem effugere potuisset.

Auch unser Wieland, wenn er seinen Hippias ähnliche Sophismen vortragen läßt, sezt in einer Anmerkung folgende sehr treffende Erinnerungen bey:

„Der Verfasser wollte zur Warnung derjenigen, „welche über viele Gegenstände wie Hippias denken, ohne die Folgen seiner Grundsätze zu übersehen, „zeigen, daß sie geradesweges zum Atheismus führen. Hippias läugnet zwar das Daseyn eines „höchsten Wesens nicht, aber er behauptet, daß man „es nicht beweisen könne, und daß der Begrif desselben kein Verhältniß gegen unsre übrigen „Begriffe habe, folglich gar nicht in die Reihe unsrer „übrigen Begriffe gehöre. Diese Art von Scepticismus ist wahre Atheisterey, und raubt „dem Menschen, wie Agathon ganz richtig bemerkt, das kräftigste Mittel, alle die Hindernisse, „welche sich der Tugend entgegensetzen, zu überwinden — daß übrigens dem Hippias nicht zu viel „geschehen sey, indem man ihn als einen sceptischen Atheisten vorgestellt hat, ist desto wahrscheinlicher, da wir von einem seiner Professionsverwandten zuverlässig wissen, daß er aus Athen „verbannt worden, weil er öffentlich gelehrt hatte: „er sehe keine Gründe, das Daseyn der Götter weder zu bejahen noch zu verneinen. Agathon „IItes Buch 5tes Kap.

Ich habe diese Zeugnisse angesehener Männer aus der Ursache angeführt, um zu beweisen, daß ich nicht der einzige bin, welchen solche Aeusserungen auf die hier angeführten Folgen zu führen scheinen; und ich bin sehr geneigt zu glauben, daß kein Anhänger dieses Systems solche Folgen will. Aber dieß hindert nicht, daß sie nicht in den Vordersätzen enthalten seyn sollten.

keine Wirkung giebt, so sey auch eben dadurch das Daseyn eines Gottes bewiesen. Denn jede Wirkung sezt die Wirklichkeit eines zureichenden Grundes wesentlich voraus, und alle Gründe sind unzu-

Der Hang zur Spekulation, welcher auf einen gewissen Grad getrieben, am Ende in Sophisterey ausartet, kann den eifrigsten Wahrheitsfreund wider Willen auf solche Abwege führen, und in Trugschlüsse und sachenleere Worte so sehr verwickeln, daß es ihm unmöglich wird, sich zurecht zu finden und zu erkennen. Daraus entsteht sodann diese sonderbare Art zu philosophiren, welche *Rousseau* in seinen *Reveries d'un promeneur solitaire* auf folgende Art schildert:

J'en ai beaucoup vu, qui philoſophoient plus doctement que moi; mais leur philoſophie leur étoit, pour ainſi dire, étrangère. Voulant être plus ſavans que d'autres, ils étudioient l'univers, pour ſavoir, comment il étoit arrangé, comme ils auroient étudié quelque machine qu'ils auroient apperçue par pure curioſité. Ils étudioient la nature humaine, pour en pouvoir parler plus ſavamment, mais non pour ſe connoître. Ils travailloient pour inſtruire les autres, mais non pas pour ſ'éclairer au-dedans. Pluſieurs d'entre eux ne vouloient que faire un livre, n'importoit quel, pourvû qu'il fût accueilli. Quand le leur étoit fait et publié, ſon contenu ne les intereſſoit plus en aucune ſorte, ſi ce n'eſt que pour le faire adopter aux autres, et pour le défendre au cas qu'il fut attaqué; mais du reſte ſans en tirer pour leur propre uſage, ſans ſ'embaraſſer même, que le contenu fût faux ou vrai, pourvû qu'il ne fût pas réfuté. Pour moi, quand j'ai deſiré d'apprendre, c'étoit pour ſavoir moi-même et non pas pour enſeigner. J'ai toujours cru, qu'avant d'inſtruire les autres, il falloit commencer par ſavoir aſſez pour ſoi; et de toutes les études que j'ai taché de faire en ma vie au milieu des hommes, il n'y en a gueres, que je n'euſſe faite également ſeul, dans une isle deſerte, où j'aurois été confiné pour le reſte de mes jours.

reichend, so bald es keinen lezten Grund, keinen Gott giebt. Alle Zweifel gegen das Daseyn eines Gottes sind folglich Zweifel gegen den Saz des zureichenden Grundes, und sie würden nie gemacht

Je vivois alors avec des Philosophes modernes qui ne ressembloient gueres aux anciens: au lieu de léver mes doutes et de fixer mes irrésolutions, ils auroient ébranlé toutes les certitudes que je croyois avoir qu'il m'importoit le plus de connôitre. Car ardens missionaires d'Atheisme, et trés imperieux Dogmatiques ils n'enduroient point sans colère, que sur quelque point que le pût être on osât penser autrement qu'eux. Je m'étois défendu souvent assez foiblement par haine pour la dispute, et par peu de talent pour la soutenir; mais jamais je n'adoptai leur désolante doctrine, et cette résistance à des hommes aussi intolérans, qui d'ailleurs avoient leur vûes, ne fut pas une des moindres causes qui attirerent leur animosité.

Ils ne m'avoient persuadé, mais ils m'avoient inquieté. Leurs argumens m'avoient ébranlé sans m'avoir jamais convaincu. Je n'y trouvois point de bonne réponse; mais je sentois, qu'il y en devoit avoir. Je m'accusois moins d'erreur, que d'ineptie, et mon coeur leur repondoit mieux que ma raison.

Je me dis enfin: me laisserai-je éternellement ballotter par les sophismes des mieux disans dont je ne suis pas même sûr, que les opinions qu'ils prêchent, et qu'ils ont tant d'ardeur à faire adopter aux autres, soient bien les leurs à eux memes? Leurs passions qui gouvernent leurs doctrines, leur interêt de faire croire ceci ou cela, rendent impossible à penetrer ce qu'ils croient eux-mêmes. Peut-on chercher de bonne foi dans les chefs de parti? Leur Philosophie est pour les autres. Il m'en faudroit une pour moi. Cherchons-la de toutes mes forces, tandis qu'il est tems encore, afin d'avoir une regle fixe de conduite pour le reste de mes jours.

werden können, wenn wir Menschen von der Allgemeinheit und von dem Umfang dieses Satzes die vollste Ueberzeugung hätten, wenn wir uns überzeugen könnten, daß alle Gründe, daß selbst unendliche Gründe nie zureichende Gründe heissen können, so lang es keinen lezten Grund giebt. Soll die Gültigkeit dieses Satzes sich, wie man vorgiebt, nicht über das Gebiet der Erscheinungen erstrecken, soll es der Vernunft verboten seyn, von sinnlichen Wirkungen auf übersinnliche Ursachen zu schliessen, so ist es eben so viel, als ob dieser Satz gar nicht vorhanden, als ob unsre Vorstellungsart auf keine Art daran gebunden wäre. Denn wir werden aufgefordert, zureichende Gründe zu suchen, welche wir im Gebiet der Erscheinungen nicht gewahr werden. Wir müssen entweder Erscheinungen annehmen, welche gar keinen Grund haben, und dann sind alle Erscheinungen ganz unzureichende Gründe, oder, wenn es einen weitern Grund der Erscheinungen giebt, so kann dieser Grund kein anderer als ein übersinnlicher Grund seyn. Der Satz des zureichenden Grundes hat folglich entweder selbst im Gebiet der Erscheinungen keinen Werth, er führt uns irre, und unsre Natur ist fälschlich an diese Vorstellungsart gebunden; oder es giebt auch übersinnliche Gründe, weil ausserdem alle Erscheinungen und folglich alle sinnlichen Gründe keinen Grund haben, und keine Gründe seyn würden.

Wäre es also gefehlt, daß wir von gewissen Wirkungen auf das Daseyn eines Gottes schlies-

sen, so fehlten wir dadurch, daß wir von jeder Wirkung auf eine Ursache, von einer Wirkung, welche alle uns bekannten Kräfte übertrift, auf eine höhere Ursache, von Wirkungen, welche Vernunft verrathen, auf ein vernünftiges Wesen, von der Iliade auf einen Homer, und von Kunstwerken auf einen Künstler schliessen, dessen Geist wir um so mehr bewundern, als seine Werke unnachahmlich sind. Wer kann hier unsre Vernunft eines erschlichenen usurpirten Urtheils beschuldigen, ohne den Gebrauch der Vernunft aufzuheben, und die ganze Ordnung der Dinge zu verkehren? Sollte jemand auf den Einfall gerathen, die Statue des Laocoon oder Borgheischen Fechters als ein Vulkanisches Produkt, oder, was noch ärger seyn würde, als ein Werk des Ungefährs zu betrachten, so läßt sich erwarten, daß sich alle Stimmen der Menschen gegen eine so sonderbare Behauptung vereinigen würden. Aber wenn die gesammte Natur entsteht, in welcher alles Ebenmaaß und Ordnung verräth, wenn die Himmelskörper bey der scheinbarsten Unordnung in dem unermeßlichen Raum des Himmels so geordnet sind, daß die Quadrate der Zeiten von dem Umlauf der Planeten sich unter einander verhalten, wie die Cubus ihrer Distanzen; wenn Newtone, Leibnitze und Euler erfordert werden, um diese Ordnung nicht zu schaffen, sondern nur vorhandene Gesetze zu entdecken, wenn darinn mehr zu entdecken ist, als alle vereinigte Menschenvernunft

hat entdecken können — da allein soll blosser Zufall und kein Werk einer höhern Vernunft seyn? Um nur die möglichen Fälle und Verbindungen eines Spieles, z. B. des Schachspiels zu ergründen und zu bestimmen, reicht, so zu sagen, keine Erfahrung und kein Lebensalter der Menschen zu. Um die Ordnung in einem Staate, selbst nur um die Ordnung in einer Familie zu erhalten, erschöpfen sich unsre Kräfte, und wir können auf Achtung und Bewunderung rechnen, wenn wir damit zu Stande kommen; aber, wenn unendliche Billionen von Kräften, selbst nach ihren kleinsten Verhältnissen so verbunden werden, daß sie, gleich einer einzigen Kraft, auf einen einzigen Punkt arbeiten, sich in einander gründen, wechselweis unterstützen, und in keinem Falle hindern; wenn diese Ordnung so groß ist, daß unser Erstaunen sich mit dem Maaße unsrer Vernunft und Einsichten vermehrt, wenn selbst der Schatten nach unveränderlichen Gesetzen fällt und vertheilt ist, wenn die vereinigte Menschenvernunft immer weniger entdeckt, als wirklich vorhanden ist: da allein will unsre ärmliche Vernunft, welche Lob und Bewunderung an Tändeleyen und Kleinigkeiten verschwendet, sich empören, eine höhere, verständige Ursache läugnen, und nur blosse Wirkungen des Zufalls und Ungefährs entdecken, — aus dem Grunde, weil eine solche Ursache übersinnlich, und kein Gegenstand der Anschauung ist? Wenn hier keine Spuren einer höhern Vernunft sind, was soll aus unsrer eigenen Vernunft werden? Wenn

solche Anstalten Werke des Zufalls sind, so ist der Zufall weiser, als kein Mensch werden kann, so hät kein Mensch Ursache, sich seiner vernünftigsten Handlungen zu freuen, und seiner höchsten Einsichten zu rühmen; denn es giebt etwas, mit welchem sich seine Vernunft nie vergleichen darf, was ohne Vernunft ungleich grössere Wirkungen zu Stande bringt, was selbst seine eigenen Wirkungen lenkt; und dieses höhere Wesen, durch welches er so sehr übertroffen und gedemüthigt wird, ist — der blosse Zufall, ein blinder Mechanismus der Natur, in welchem wir eine Lüge denken, wenn unsre Vernunft es wagen sollte, sich einzubilden, daß sie die Schöpferinn solcher Gesetze und einer solchen Ordnung sey, welche ausser unsrer Vorstellungsart gar keine Wirklichkeit haben soll. Es giebt daher entweder gar keine Vernunft, oder es giebt auch eine höchste Vernunft. Nur unter dieser Bedingung haben die Aeusserungen unsrer Vernunft einen Werth. Wir können auf den Besitz der Vernunft nur insofern stolz seyn, als dieser Besitz ein Vorzug oder eine Eigenschaft ist, durch welche wir uns von geringern Wesen unterscheiden. Es giebt aber nichts, was geringer wäre, als der Zufall. Es giebt nichts, was so sehr demüthigt, als die Vorstellung, daß unsre höchste Eigenschaft, die Vernunft, in ihren Wirkungen durch die Unvernunft übertroffen werden könne. So sehr ist unsre Beruhigung an das reelle Daseyn einer höhern übersinnlichen Ursache gebunden.

"Aber, indem wir Gott als höchstweise, und "als ein Wesen denken, welches gleich den "Menschen, Zwecke verfolgt, und nach festgesez-"ten Planen handelt, und seine Welt ordnet, "gewinnt wohl diese Vorstellung an Realität? "oder, denken wir uns nicht vielmehr dieses höchste "Wesen auf eine sehr menschliche Art? Glei-"chen wir in diesem Falle nicht der Schnecke "und Biene in der Fabel, welche sich von dem "Menschen den Begrif gemacht haben: der "Mensch sey eine geflügelte Schnecke, ohne "Haus, die sechs Beine hat und Honig "macht, aber den vortreflichsten Honig? "Wenn der Chrystall denken könnte, würde er "sich nicht ebenfalls Gott als die vollkommenste "Chrystallisation denken? Hätte diese seine Vor-"stellung Realität? Wer bürgt uns, daß unsre "Art sich Gott als weise zu denken, mehr Rea-"lität habe?

Ich antworte: etwas Menschliches lauft freylich dabey unter, aber daraus folgt nicht, daß diese Vorstellungsart ganz leer und ohne allem Grund sey. Wenn der Blindgebohrne, um sich einen Begrif von einer rothen Farbe zu machen, sie mit dem Schall einer Trompete vergleicht, so sind diese beiden Gegenstände frey-lich sehr, aber doch nicht gänzlich verschieden. Diese Vergleichung hat ihren wirklichen Grund; die rothe Farbe ist für das Auge so grell oder schreyend als der Schall der Trompete für das Ohr. Wenn dieser Begrif die Sache nicht er-

schöpft, so erzeugt er doch eine Vorstellung, durch welche für den Blindgebohrnen eine reelle ausserdem undenkbare Eigenschaft denkbar wird. Er ist besser als gar kein Begrif. Dieß muß um so mehr bey einem Gegenstand erlaubt seyn, dessen Vorstellung ein dringendes Bedürfniß unsrer Vernunft ist, der gleich dem erstern ausser dem Gebiet unsrer Sinne liegt, und sein Daseyn nur durch seine Wirkungen verräth. Führt uns nun unsre Vernunft auf die Vorstellung von der Wirklichkeit eines solchen Wesens, so können wir solches nicht anders als mit gewissen, seiner Natur angemessenen, Eigenschaften denken, und wir sind sogar gewisser Worte benöthigt, um diese Eigenschaften zu bezeichnen. Wenn der menschliche Geist unbekannte Dinge sich unter bekannten Eigenschaften vorstellt, so thut er, was er kann. Er sieht aber dabey sehr wohl ein, daß seine Vorstellungsart mangelhaft ist. Wenn wir daher die Weisheit als eine Eigenschaft Gottes betrachten, so wollen wir vielmehr anzeigen, daß Gott unmöglich weniger seyn könne, als das, was wir Weisheit nennen. Wir gestehen sehr gern ein, daß in ihm eine Eigenschaft seyn müsse, welche alle Weisheit der Menschen unendlich übertrift. Aber, so wie wir davon keinen deutlichen Begrif haben, so fehlen uns auch die Worte. Um also etwas zu sagen, um, wie es doch nöthig ist, unsre Vorstellungen über einen so wichtigen Gegenstand einander mitzutheilen, müssen wir zu Menschen ihre Sprache sprechen. Um die Grösse und

Vortreflichkeit Gottes zu schildern und denkbar zu machen, werden wir uns also nothwendig des Ausdrucks bedienen, welcher diejenige Eigenschaft bezeichnet, welche nach unserm Urtheil und nach unserm Erfahrungskreise zu urtheilen, die erste und höchste ist. Gott mag immerhin kein weises oder vernünftiges Wesen seyn, so ist er doch zuverlässig nicht weniger. Wenn er mehr ist, wie wir mit Recht schliessen, wie sollen wir benennen, was wir nicht kennen, wenn wir uns nicht gewohnter Ausdrücke bedienen? Wenn Gott Urheber dieses Ganzen ist, wenn in diesem Ganzen Ursachen und Wirkungen, Zwecke und Mittel unverkennbar sind, so ist doch seine Wirkung offenbar die größte. Hätte ein Mensch eine solche Wirkung hervorgebracht, so würde dieser Mensch nach unserm Urtheil der weiseste aller Menschen seyn, warum soll also der, welcher kein Mensch, und doch Urheber dieser Wirkung ist, in unsern Augen weniger als ein Mensch scheinen? Wer so viel kann, wer auf diese alles übertreffende Art wirkt, von dem läßt sich doch wahrlich vermuthen, daß sein Werk besser seyn werde, als ein Werk, dessen sich jeder Mensch schämen würde: und zuverlässig schämt sich jeder Mensch eines Werkes, in welchem kein Theil zum andern paßt, wo alle Anstalten ihren Zweck verfehlen. Diese Welt ist aber nicht von dieser Art, denn in ihr, wie wir sogleich vernehmen werden, verhält sich alles als Ursache und Wirkung, als Mittel und Zweck, als Mittel zu einem letzten

und allgemeinsten Zweck. Wir haben also allen Grund, aus einer Anlage, welche so viel Weisheit verräth, auf eine Ursache zu schliessen, welche, wenn sie nicht weise seyn sollte, doch zuverlässig alle Weisheit der Menschen unendlich übertrift.

Uebrigens, wenn auch die Zwecke das Daseyn Gottes nicht beweisen sollten, wenn sogar bewiesen werden könnte, daß es keinen Gott gebe, so würden darum die Zwecke selbst auf keine Art aus dieser Weltordnung verschwinden, so bald nur die Natur fortführe, in der Ordnung wirklich zu seyn, in welcher sie gegenwärtig ist. Denn wären einmal gewisse Wirkungen vorhanden, so liesse sich auch alsdann noch aus diesen Wirkungen auf das Daseyn entsprechender Ursachen schliessen. Die Wirkungen würden Erkenntnißgründe, und folglich Zwecke vom Daseyn der Ursachen und Kräfte seyn. Denn alle diese Wirkungen könnten nicht erfolgen, wenn nicht solche Ursachen vorhergiengen. Alle Ursachen würden überflüssig seyn, wenn keine solche Wirkungen erfolgen sollten. Das Nichtdaseyn eines Gottes kann nur insofern die Zwecke in dieser Welt vernichten, als dadurch das Daseyn der Ursachen und Wirkungen vernichtet wird. Könnte es daher Ursachen ohne eine lezte Ursache geben, so würde es auch Wirkungen, und folglich Zwecke geben. Das Sehen würde immer eine Wirkung der Augen, und folglich der Zweck ihres Daseyns

seyn, wenn auch kein Gott wäre. Denn dieses Sehen würde immer den Grund enthalten, warum Augen nothwendig sind. Das Läugnen eines Gottes verändert folglich an der Objektivität der Zwecke nichts, so lang es nicht die Caussalverbindung vernichtet. Das Daseyn Gottes macht blos, daß die Zwecke göttliche Absichten werden. Aber selbst die Absicht muß einen Gegenstand haben, auf welchen sie gerichtet wird. Diese ist in jedem Falle eine Wirkung, welche dadurch hervorgebracht werden soll. Sind nun die Zwecke Absichten, so erfordern sie freylich einen Geist, welcher sie denkt, und insofern sind sie subjektiv. Aber dieses Subjektive schadet nichts, so bald die durch die Absichten Gottes entstandenen Wirkungen selbst etwas Wirkliches sind. Dazu kömmt noch, daß selbst in dem Falle, wenn alle Zwecke dadurch, daß sie Gott denkt, ganz subjektiver Natur würden, doch durch die Unveränderlichkeit seines Willens das dabey unterlaufende Subjektive für uns den Werth eines ganz objektiven und reellen Grundes haben würde.

So viel von der Natur der Zwecke. Dieß mag beweisen, daß es wirkliche Zwecke giebt, daß die Zwecke, selbst als Erkenntnißgründe betrachtet, doch immer die Objektivität und Realität einer Naturwirkung haben, daß sie folglich keine leeren, ganz subjektiven Träume sind, so lang die Natur sammt ihren Wirkungen et-

was Reelles, von unsrer Vorstellungsart unabhängiges ist.

Nun erst fragt sich, was in dieser Lehre und für unsre Seelenruhe das Wichtigste ist: ob alles einen Zweck hat? ob selbst die Zwecke einen Zweck haben? ob sich am Ende alle Zwecke in einem lezten vereinigen? ob es wirklich einen lezten Zweck giebt?

A n h a n g.

Ueber
den Ursprung der Lehre von den
Ideen.

§. 1.

Was sind Ideen?

Vielleicht giebt es wenig Gegenstände der spekulativen Philosophie, welche eine so genaue und sorgfältige Untersuchung verdienen, als die Lehre von dem Ursprunge der Ideen. Die falschen Meinungen, die sich darauf gründen, und noch beständig fort erhalten, verbreiten sich beynahe auf unser ganzes Wissen. Es sind sehr wenige philosophische Systeme, welche nicht die Lehre von den Ideen zum Grund gelegt hätten. Alle Paradoxien und Abweichungen von dem gesunden Menschenverstande scheinen die Folgen dieser Lehre zu seyn, welche sich auf einige sehr scheinbare Erfahrungen und Thatsachen zu gründen scheint. Meine Leser werden mir daher verzeihen, wenn ich diesen Gegenstand, so wie er es verdient, näher beleuchte.

Das Wort Idee, welches wir sehr wohl entbehren könnten, ist ein Fremdling in unsrer Sprache. Wir haben dieses Wort aus andern Sprachen herüber genommen, und ihm das Bürgerrecht ertheilt. Es ist eigentlich durch die Schulen auch am Ende in das gemeine Leben und den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen, ob es gleich in diesen beiden keine gleiche und übereinstimmende Bedeutung erhalten hat. Selbst in dem Sprachgebrauche hat dieses Wort einen vielfachen Sinn.

Nach dem Sprachgebrauche sind erstens die Ideen ganz einerley mit den Begriffen; nach solchem heisset **eine Idee von einer Sache haben**, so viel: als einen Begrif von eben dieser Sache haben. Dieses Wort soll, dem Sprachgebrauche zufolge, einen Aktus unsrer Seele ausdrücken, es soll so viel heissen: als **begreiffen** oder **vorstellen**. Insofern kann niemand zweifeln, daß wir Ideen haben; wir müßten in diesem Falle an den Wirkungen unsrer eigenen Seele zweifeln, wir müßten zweifeln, ob wir Begriffe und Vorstellungen hätten, welches wohl schwerlich jemand mit einigem Grund und Anschein thun kann.

Ein andermal heißt Idee nach dem Sprachgebrauche so viel als **Meinung**. So z. B. sagen wir: **Plato, Aristoteles** oder irgend ein anderer älterer, oder neuerer Weltweise habe über einen gegebenen Gegenstand sonderbare Ideen geäussert; so verspreche ich einem andern, meine Ideen über einen gewissen Gegenstand mitzutheilen. Man sagt auch, diesem Sinne zufolge: ein Mensch habe eine grosse Idee (**Meinung, Einbildung**) von sich. Auch wird dieses Wort zuweilen für **Einfall** gebraucht. So z. B. äussern wir uns nicht selten: etwas sey eine blosse Idee (**Einfall, Grille**) von uns gewesen; dieser Mensch habe sonderbare Ideen. Wäre nun das Wort bey dieser oder der obigen Bedeutung geblieben, so würde es sicher in der Philosophie ungleich weniger Verwirrung und Unfug verursacht

haben, wir würden über den Ursprung der Ideen weniger in Verlegenheit seyn, indem sie mit den Begriffen und Meinungen der Menschen, von welchen sie nach dem Sprachgebrauche nicht unterschieden sind, einerley Ursprung hätten.

Aber ganz anders denken hierüber die Schulen. Diesen eckelt vor allem, was in der Nähe vor ihren Augen liegt, was einfach und natürlich, jedem einleuchtend und verständlich ist. Sie haben daher schon seit den ältesten Zeiten dem gemeinen Menschensinn den Scheidebrief gegeben, und sich eines um so grössern Grades von Wahrheit und Weisheit geschmeichelt, je weiter sie sich von der gemeinen, allen Menschen natürlichen, Vorstellungsart entfernten. Sie haben über Gegenstände, bey welchen sie sich doch nicht erwehren konnten, ausser der Schule ganz im Sinne des gemeinen Mannes zu leben und zu handeln, eigene Meinungen und überaus künstliche Hypothesen erdacht. Sie haben diesen durch Erfindung eigener ganz unverständlicher Kunstwörter ein ehrwürdiges Ansehen zu geben gesucht, dadurch den grössern Theil der Menschen verscheucht, der nunmehr die Wahrheit nicht anders als aus ihren Händen, mit ihren Zusätzen und Verfälschungen erhalten konnte. Was diese Schulen in der Weltweisheit überhaupt gethan haben, dieß haben sie auch an den Ideen nicht ohne grossen Erfolg versucht. Nach solchen heißt eine Idee nicht mehr ein Aktus der Seele, eine Vorstellung, ein Begrif; von nun an wurden die

Ideen zu selbstständigen Wesen personificirt, sie wurden zu ganz eigenen Mittelwesen zwischen den Vorstellungen und den Gegenständen selbst umgeschaffen, kurz, Idee heißt von nun an jeder unmittelbare, von der vorgestellten Sache unterschiedener Gegenstand einer Vorstellung, eines Gedanken, die Abdrücke und Bilder der vorgestellten Dinge. Die Veranlassung einer solchen Hypothese war folgende Erfahrung und Bemerkung:

Man sahe, daß wir uns auch entfernte Gegenstände vorstellen, z. B. die Sonne. Nun kommt die Sonne nicht zu dem Auge herunter, eben so wenig nähert sich das Auge der Sonne zu einer unmittelbaren Berührung, und doch haben wir die Vorstellung, das Bild der Sonne in uns. Dieses Bild kann unmöglich die Sonne selbst seyn, die wir in der Ferne noch immer gewahr werden. Um diese Schwierigkeit zu erklären, nahmen ältere sowohl als neuere Philosophen an, daß die Seelenkräfte, gleich dem Werkzeuge eines Künstlers oder Handwerkers, sich nur an solchen Gegenständen üben und äussern können, welche der Seele unmittelbar gegenwärtig sind, welche folglich entweder in dem Geiste selbst oder in denjenigen Theilen des Körpers vorhanden, welche der Seele am nächsten sind. Daher nahmen sie an, daß so entfernte Gegenstände, als jene des Gesichts, etwas in dem Gehirn oder in der Seele selbst haben müßten, welches ihre Stelle in der Nähe vertritt, welches sie vorstellt, welches zunächst auf

den Geist wirkt, an welchem dieser seine Kräfte äussern und üben kann. Dieß waren in der alten Philosophie die Formen und Gestalten der Dinge, welche von diesen ausgehen, um sich der Seele unmittelbar darzustellen; seit Des Cartes Zeiten, der den Formen und Ausflüssen der Dinge ein Ende machte, traten die Ideen an ihre Stelle; man stellte sich seit diesen Zeiten vor, der unmittelbare Gegenstand einer Vorstellung sey nicht die vorgestellte Sache selbst, sondern ihr Bild. Dieses Bild heisset Idee.

Diese Ideen sind folglich nach dem Sinn, den sie hier erhalten, ganz etwas anders als Begriffe und Vorstellungen, welche nach dem Sprachgebrauche unter diesem Worte verstanden werden. Im gemeinen Sinn sezt eine Idee, so wie jeder Begrif, Vorstellung und Gedanke 1) einen Geist voraus, der diese Idee hat, 2) den Aktus der Seele, welcher diese Idee ist, durch welchen sie entsteht, 3) ein Objekt, welches die Seele zu dieser Vorstellung bestimmt. Bleibt man nun dabey stehen, und nimmt nichts weiter an, so ist es unmöglich, an dem Daseyn äusserer Gegenstände zu zweifeln. Aber ganz anders muß es sich verhalten, so bald wir mit den Schulen annehmen, daß wir keine Gegenstände unmittelbar, daß wir nur Abdrücke und Bilder erkennen, welche zunächst in die Seele wirken, daß diese Bilder etwas von den Gegenständen, als den Urbildern, ganz Unterschiedenes sind. Hier kommt zu den obigen drey Theilen einer Vor-

stellung noch eine vierte hinzu — **das Bild des äussern Gegenstandes.** So bald dieß angenommen wird, so habe ich keine Gewißheit, als daß ich mir Bilder vorstelle, daß diese wirklich sind: aber es bleibt zweifelhaft und unausgemacht, ob auch die Urbilder, die Gegenstände selbst, ob diese eben so wirklich sind. Nun ist es leichter, an dem reellen Daseyn der äussern Gegenstände zu zweifeln, und von nun an ist der Grund zum Egoismus zu den Berkleyischen und Humischen Zweifeln dergestalt gelegt, daß diese Zweifel unwiderleglich und der Scepticismus das einzige wahre System ist, so bald es ausgemacht ist, daß wir nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Abdrücke erkennen; von nun an ist der totalen Subjektivität das Thor geöfnet, man widerlege diese Lehre, wenn man kann. Die Untersuchung von dem Grund oder Ungrund der Ideenbilder ist also von der größten Wichtigkeit; so wie das Ansehen und die Realität derselben entkräftet wird, erhält der Glaube an das objektive Daseyn der Gegenstände ausser uns, welche nur durch diese und ähnliche Erdichtungen geschwächt werden könnte, neuerdings seine volle Stärke.

§. 2.
Meinung des Plato über die Natur und den Ursprung der Ideen.

Ich habe gefunden, daß zu allen Zeiten die Geschichte das zuverlässigste Mittel sey, den Ungrund gewisser Meinungen zu zeigen. Wenn wir

die verschiedenen Modifikationen erforschen, welche manche Lehre Jahrhunderte hindurch erfahren hat, die mannichfaltigen Zusätze entdecken, und am Ende im Hinaufsteigen diese Meinung in ihrem ersten rohen, noch unentwickelten Keim finden; wenn wir auf den ersten Grund und Veranlassung stossen, welche mancher Meinung ihr Daseyn gegeben, und uns dabey in den Geist der Vorwelt denken: so müssen wir finden, so wie wir diesen Grund prüfen, daß sich jede solche Meinung anfangs eingeschlichen, sodann auf blosses Ansehen eines berühmten Manns angenommen und ohne weitere Prüfung ihrer Entstehungsgründe unter mancherley Gestalten fortgepflanzt habe. Wie wahr diese Bemerkung sey, läßt sich an dem vorliegenden Fall mit den Ideen sehr anschaulich machen. Wenige Meinungen beruhen auf einer willkührlicherern Voraussetzung; nicht leicht hat eine Meinung verschiedenere Formen erhalten, in deren jeder die erste Grundlage unverkennbar ist; vielleicht hat keine auf solche sonderbare paradoxe Folgen als den Spinozismus, Egoismus, auf das System der totalen Subjektivität, auf die Verläugnung unsers eignen substantiellen Daseyns, auf einen allgemeinen Scepticismus von Stuffe zu Stuffe geführt, so wie sie von Zeit zu Zeit durch denkende, spekulative, consequente Köpfe einen Des Cartes, Mallebranche, Spinoza, Berkley, Hume ihre mögliche Ausbildung erhalten hat.

Ich fange zu diesem Ende mit dem Dichter der Philosophen, mit Plato, an, mit dem Manne,

dessen Philosophie das Schicksal hat, daß, nachdem sie in vorigen Zeiten beynahe alle andere Systeme verdrängt hat, immer bestritten wird, und doch immer unter neuen Gestalten erscheint.

Wenn wir dem Aristoteles im 6ten Kap. des 1sten Buchs seiner Metaphysik glauben wollen, so ist Plato auf seine Lehre von den Ideen durch folgende Veranlassung verfallen: Er erzählt: Plato habe durch einen genauen Umgang mit den Schülern des Heraklitus, besonders dem Cratylus gelernet, daß alle materiellen Gegenstände unstät und in einem beständigen Fluß und Bewegung wären; daß folglich in Betref derselben keine deutliche Erkenntniß, keine Gewißheit und aus eben dieser Ursache keine Wissenschaft, als welche auf festen und unumstößlichen Gründen beruht, statt haben könne: Plato habe lange Zeit dieser Meinung eifrig angehangen, bis er endlich ein Schüler des Sokrates geworden, eines Lehrers, der sich ausschliessenderweise mit der Sittenlehre beschäftigte: Sokrates habe es am ersten versucht, allgemeine Begriffe zu erforschen und fest zu setzen: Plato habe dieß von seinem Meister gelernet; da er aber eingesehen, daß aus den oben angeführten Gründen bey allen Gegenständen der sinnlichen Erkenntniß weder Wissenschaft noch Gewißheit statt haben könne, daß es anbey höchstnöthig, ja sogar wesentlich wäre, daß wissenschaftliche Gegenstände einen festen und bleibenden Grund hätten, sey er endlich auf den Gedanken verfallen,

diesen Grund ausser der Sinnenwelt zu suchen: dieser Einfall habe den Ideen das Daseyn gegeben, die er sich sodann ewig und unveränderlich gedacht, indem er ihnen eine von allen materiellen Gegenständen abgesonderte Existenz gegeben habe.

So weit Aristoteles. Es mag gar wohl seyn, daß Plato durch das Schwankende der sinnlichen Erkenntnißgründe lebhafter und näher bestimmt worden, über den objektiven Grund unsrer Vorstellungen nachzudenken; es mag seyn, daß er sich über einen so wichtigen, verworrenen Gegenstand bey andern Schulen Raths erholt; daraus aber folgt noch auf keine Art, daß die Lehre von den Ideen seine eigene Erfindung ist. Alles berechtiget uns vielmehr zu glauben: daß er diese Erklärungsart von einem andern ältern System erborgt habe.

1) Sie macht einen so wesentlichen Theil, wo nicht die Grundlage seines metaphysisch-theologischen Systems aus: sie ist auf das innigste mit andern Sätzen dieses Systems verflochten, die er selbst sehr oft nicht für seine Erfindung ausgiebt, wobey er sich öfters auf alte Sagen beruft: ὡς παλαι λεγεται, die er zu diesem Ende παλαιον λογον nennt.

Das Wort sowohl als die Sache selbst kommen schon im Timäus von Lokris, in dessen Schrift über die Weltseele vor. Es kommt also diese Lehre, allem Vermuthen nach,

zunächst aus der pythagoreischen Schule, zu welcher sich Timäus bekannte, aus welcher Plato so manche andere Lehren erborgt und hergenommen hat. Dieß wird um so viel glaubbarer, da die platonischen Ideen mit den pythagoreischen Zahlen die genaueste Aehnlichkeit haben,*) daß also Plato hier nichts weiter als den Namen verändert hat.

3) Es ist auch sehr möglich, und durch die Bemühungen eines neuern Gelehrten**) sehr wahrscheinlich gemacht worden, daß die Lehre von den Ideen einen Theil der Mysterienphilosophie ausgemacht habe.

4) Die platonischen Ideen sind eine Art von Emanation. Diese Lehre scheint also mit dem Emanationssystem der Morgenländer zusammen zu hängen. Diese Behauptung erhält um so mehr Anschein, wenn man

5) dem Ursprung und der Ableitung dieses Worts nachspüret, welches ganz griechischen Ursprungs zu seyn scheint. Aber sollte es wohl so ganz ungegründet und vermessen seyn, die griechischen Worte ἰδέα, εἶδος, εἴδη, εἰδέω und ἰδέω aus einer morgenländischen Quelle, aus dem Hebräischen יָדַע er hat gewußt, erkannt (*novit, cognovit, scivit, sensit,*) oder von דֵּעַ, welches eine

*) *Brucker* Hist. Crit. Phil. T. I. p. 696.

**) S. Plessings Memnonium, ein in vieler Rücksicht sehr merkwürdiges, noch wenig bekanntes Buch.

Abkürzung von ידע (*cognitio*, *scientia*, *notitia*, *sententia*), Erkenntniß, ist, abzuleiten, von einem Wort, welches mit dem Wort ἰδέα die größte Aehnlichkeit hat, besonders wenn man die masoretische Lesart verlassen will, einem Worte, das noch überdieß in beiden Sprachen einerley Sinn und Bedeutung hat? Dazu kommt noch

6) daß Eusebius und Philo den Plato beschuldigt haben, er habe manche seiner Lehren von den Juden entlehnet: und wahrlich, wenn man es nicht am allergenausten nehmen will, so könnte mancher die Stelle Gen. 1. v. 26 *) laßt uns den Menschen nach unserm Bilde schaffen, dahin deuten, als ob Gott den Menschen nach dem ewigen Urbild geschaffen habe, welches in oder ausser seinem Verstande von Ewigkeit her wirklich gewesen.

Dem sey nun, wie ihm wolle, so kann man doch wenigstens nicht läugnen, daß die Ideen eine Hauptlehre des gesammten pythagoreisch-platonischen Systems sind, daß in solchen unter diesem Namen etwas ganz anders als gewöhnlich verstanden wird. Sie sind nothwendige Bestandtheile seines theologischen und mystischen Lehrgebäudes, und kommen mit diesem aus derselben Quelle.

*) נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ׃, nach der Uebersetzung der 70 Dollmetscher ποιησωμεν ἀνθρωπον κατ᾽ εικονα ἡμετεραν καὶ καθ᾽ ὁμοιωσιν. Gen. 1. v. 26.

§. 3.

System des Plato.

So gewiß es ist, und in der Folge gezeigt werden kann, daß die meisten spätern Systeme einige Grundsätze dem platonischen Lehrgebäude abgeborgt haben: so gewiß ist es auch, daß jeder dieses System nach seiner Art verstanden habe. Ein Lehrgebäude, das einen so abstrakten Gegenstand behandelt, das von seinem Urheber, um verständlich zu werden, in so vielen sinnlichen Bildern auf so verschiedene, oft widersprechende Arten vorgetragen worden, bey welchen der nachdenkende Mann noch auf so viele unbestimmte Fragen stößt, kann nicht anders als mißverstanden werden, und manche sinnwidrige Auslegungen erhalten. Ich kann nicht hoffen, daß ich es besser treffen werde. Ich thue zu diesem Ende, was ich kann, und verweise meine Leser auf solche Schriftsteller, die ich vorzüglich genuzt habe.

Plato geht in seinem metaphysisch-theologischen Lehrgebäude von einem Satze aus, den er mit der ganzen ältern Welt gemein hat: **aus Nichts wird nichts.** Eine unläugbare Folge eines solchen einmal als wahr angenommenen Grundsatzes ist: daß diese Welt immer und von allen Zeiten her wirklich gewesen sey. Da die Alten bey jedem Dinge seine Form von seiner Materie sorgfältig unterschieden haben, so konnte man weiter fragen: ob die Welt, blos ihrer Materie nach, oder sowohl nach ihrer Form als Materie, von

Ewigkeit her wirklich gewesen sey? Man konnte zweifeln und fragen: gab es wohl irgend eine Zeit, wo die Materie der Welt ohne eine bestimmte Form existirte? In der neuern Philosophie, kraft welcher wir uns keine Materie ohne Form vorstellen können, ohne ein Unding zu denken, wo wir zwischen Körper und Materie nicht so genau unterscheiden, ist diese Frage ganz überflüssig; wir haben folglich gar nicht weiter nöthig, diejenigen Sätze anzunehmen, auf welche Plato verfallen mußte, weil er sich die Materie ohne Form dachte, weil er annahm, daß die Materie der Welt erst durch ein anderes Wesen ihre Form erhalten habe. Mit dem Daseyn einer formlosen Materie fällt für uns alles hinweg, was Plato aus dem Daseyn dieser formlosen Materie, aus der spätern Bearbeitung derselben gefolgert hat; und wenn das platonische System hier angegriffen wird, wo es auch angegriffen werden muß, so ersparen wir uns einen sehr weitläuftigen Streit: hier ist es in seinem Grund und Ursprung untergraben.

Aber nicht so dachte Plato. Er behauptet einen unerschafnen Urstof, der von Ewigkeit in einer wilden, unordentlichen Bewegung ohne alle Form existirte. Diesem Urstof legt er, als das Principium der ihm beywohnenden Bewegung, eine Seele bey. Diese Seele nennt er die cahctische Seele. Den unerschafnen, regellosen Urstof nennt er Materie, er spricht solchem alle Kräfte und Eigenschaften ab, erklärt ihn für ein μη ὀν, für ein

Wesen, das nichts positives ist, welches gar nichts von den Eigenschaften besizt, die wirklichen, für sich bestehenden Dingen zukommen; er hält ihn für etwas, das blos die Fähigkeit hat, durch die Bearbeitung eines höhern Wesens, Form, Kräfte und Eigenschaften zu erhalten, und dadurch erst zu einem Körper zu werden. Daher, weil seine Materie von ihm ohne alle körperlichen Eigenschaften gedacht wird, ist diese Materie nach seinem Sinne etwas Unkörperliches; die Materie ist kein Körper, weil sie keine positiven Eigenschaften und Bestimmungen hat; sie hat keine Figur, Grösse, ohne welche kein Körper möglich ist. Jene Schriftsteller, welche den Körper von der Materie unterscheiden, ohne daß sie den Grund dieser platonischen Lehre selbst annehmen, mögen hier sehen, daß sie etwas behaupten, was gar keinen Sinn hat. Nach dem Sinne der Alten muß das μηδεν sorgfältig von dem μη ὀν unterschieden werden. Das lateinische *Nihil* und das deutsche **Nichts** unterscheiden diese Begriffe sehr wenig. Dieß zieht einen gewaltigen Mißverstand der ältern Systeme nach sich, und daher kommt es auch, daß viele in dem Wahne stehen, als hätten einige Alte eine Schöpfung aus Nichts behauptet, indem sie die Welt aus dem μη ὀν entstehen lassen. Aber dieses μη ὀν ist kein Nichts, wie wir glauben, kein μηδεν der Griechen, sondern ein Etwas, aber ein Etwas, das noch aller Figur und Form beraubt ist. In diesem Sinne allein ist die Materie ein μη ὀν, ein immaterielles Wesen, welches man

sehr

sehr falsch durch den Ausdruck **Nichts** übersetzen würde. Dieses μη ὀν, diesen Urstof nahm Plato als unerschaffen an, um den Ursprung des in dieser Welt, dem Anschein nach, so häufig sichtbaren Uebels zu erklären. Diesen Ursprung findet er in den unordentlichen Bewegungen der Materie, in der Widersezlichkeit der cahotischen Seele. Denn er sah die Schwierigkeit ein, welche man dem reinen, morgenländischen Emanationssystem entgegen stellen konnte; er glaubte, die ergiebigste Quelle alles Uebels in der Materie sowohl als in der sinnlichen Erkenntniß zu finden. Er konnte sich also unmöglich bereden, daß etwas so Unvollkommenes, als in seinen Augen die Materie war, aus einem ganz vollkommenen Principium, aus der Gottheit, ausgeflossen sey. Er nahm folglich, seinen ersten Voraussetzungen zufolge, nicht ohne Grund zwey unabhängige, von aller Ewigkeit her wirkliche Wesen an — **den höchsten Gott** und die Materie.

Diese Materie wurde unter der Bearbeitung Gottes zur Welt, indem er ihr die Form gab. Es giengen in ihr manche Veränderungen vor. Diese erstreckten sich aber nicht auf ihr Inneres, sondern auf das Aeussere derselben. Ihre Natur blieb wie vorher, sie wurde nur, wie wir hören werden, durch die sie umgebende göttliche Weltseele zusammengepreßt, und aus ihrer unordentlichen Bewegung zu einer grössern Stätigkeit und Consistenz gebracht. Durch die Form wurde ihre wilde Bewegung in etwas gehemmt, sie selbst aber blieb noch immer Materie, so wie das Gold unter der Bearbeitung

des Künstlers, der ihm eine Form giebt, noch immer Gold bleibt.

Um diese Veränderung in der Materie hervorzubringen, näherte sich Gott der Materie. Aber diese Veränderung geschah nicht unmittelbar durch ihn selbst. Dieser höchste Gott ist zwar im höchsten Grad wirksam; aber jede Wirksamkeit sezt einen Gegenstand voraus, auf welchen und nach welchen gewirkt wird. Die Gegenstände der Wirksamkeit selbst müssen, ehe es möglich wird, auf sie zu wirken, vernehmlich und anschaulich gemacht, ins Licht gesezt werden. So wie bey dem menschlichen Verstande die erste Wirkung ein Licht ist, das er über die Gegenstände seiner Gedanken verbreitet, eben so offenbarte sich auch hier bey dem höchsten Gott von Ewigkeit die erste Wirkung seines Verstandes durch ein von ihm ausgehendes Licht. Dieses von dem höchsten Gott ausgehende Licht ist der νους oder λογος. So wie die Sonne die Gegenstände der Welt durch ihr Licht sichtbar macht, eben so macht Gott durch sein Licht die Gegenstände der intelligiblen Welt sichtbar, indem er sich zu dem νȢς und zu dem νοȢμενος eben so verhält, wie die Sonne zu den Gegenständen dieser Welt. Das Licht, der νους oder λογος war also die erste Wirkung und Emanation des höchsten Gottes.

Denken kann nicht ohne Gegenstände statt finden. Gedanken und Gegenstände müssen zu gleicher Zeit vorhanden seyn. So wie Gott dachte, wie sein Licht ausstrahlte, waren auch die Gegenstände seiner Gedanken zu gleicher Zeit hervorgebracht.

Denn Denken ist bey Gott so viel als Wirken und Hervorbringen; es besteht nicht, wie bey Menschen, aus Bildern und blossen Vorstellungen, welche den Gegenstand nie selbst hervorbringen; das Denken in dem göttlichen Verstande, in dem νυς, ist die Hervorbringung oder vielmehr das Objekt selbst. Dieß kann aber kein sinnliches Objekt seyn, weil dieses durch die Vereinigung mit der Materie sehr unvollkommen ist, weil Gott nur Gutes und Vollkommenes hervorbringen kann; sondern ein übersinnliches, intelligibles Objekt, ein Urbild, aus dessen Vereinigung mit der Materie späterhin sinnliche Gegenstände entstehen. Die unmittelbaren Objekte der göttlichen Gedanken können nur reine, vollkommene, unveränderliche Gegenstände seyn. Der νυς war also das vom höchsten Gott ausströmende Licht, die erste Emanation, durch welche in einer zweiten gleichzeitigen Emanation die νοητα oder αιτιχι, νουμενα hervorgebracht worden. Der νυς denkt und erkennt nicht blos Gegenstände als möglich, sondern sein Denken ist zugleich Seyn und Wirklichkeit dieser Gegenstände. Aus der Vereinigung des νυς mit der cahotischen bösen Seele, oder vielmehr aus der veranlaßten Theilnehmung dieser leztern an dem erstern, entstand die Weltseele. Aus der Vereinigung oder vielmehr aus der Theilnehmung der vom νυς hervorgebrachten νοητων, νουμενων als Urbildern, entstanden und wurden alle sinnlichen Formen und Gegenstände, welche nur Abdrücke dieser Urformen sind, und insofern einen bleibenden objektiven Grund haben, als sie diese Urformen vorstellen. Diese vom νυς hervorgebrachten Urwesen und

Urformen der sinnlichen Dinge sind nun die platonischen Ideen.

Hier haben wir also zwey Gattungen der Dinge, und mit diesen zwey Welten, Ideen oder intelligible Substanzen und Sinnenwesen. Die Ideen werden blos durch den reinen Verstand, die concreten, individuellen Dinge werden, nach dem Sinne des Plato, durch die Sinne erkannt. Bey den erstern wirkt die Vernunft ganz allein, die Sinne sind sogar ein Hinderniß, solche zu erkennen; in Betref der Ideen ganz allein hat wahre Wissenschaft (ἐπιστημη των ὀντων) statt. Bey leztern ist keine Wahrheit und Gewißheit; in Betref der Sinnenwesen meinen wir blos, statt zu wissen; der Gegenstand der Meinung ist weder das ὀν, das Ding selbst, noch das μη ὀν, sondern etwas zwischen diesen beiden. Diese sinnliche Erkenntniß ist dem Menschen nicht angebohren, sondern sie fängt mit der Vereinigung der Seele, mit diesem Körper an, und hat einen sinnlichen Ursprung. Nur reine Verstandesbegriffe sind insofern angebohren, als sie uns an dasjenige erinnern, was unsre Seele vor der Vereinigung mit ihrem Körper durch den reinen, ungehinderten Verstand angeschaut hat. Dem Plato zufolge, besteht nicht blos die sinnliche Erkenntniß in einer Anschauung, sondern auch der Verstand, der nach andern Systemen vergleicht, ist ebenfalls ein Anschauungsvermögen; nur sind die Gegenstände seiner Anschauungen die νοητα, wo im Gegentheil die Gegenstände der sinnlichen Anschauung die αισθητα sind. Die Anschauungen und Begriffe von diesen

Ideen heissen ἐννοιαι, und die platonische Idee als Begrif und Vorstellung bedeutet das Wahre und Wesentliche, welches der Verstand durch unmittelbare Anschauung der intelligiblen Substanzen erkannt hat. Die Ideen sind dasjenige, was der Mensch, um vollkommen zu seyn, zu erkennen suchen muß. Durch sie erhält er zugleich die vollkommenste Einsicht in die sinnliche Welt. Durch sie existirt die sinnliche Welt, oder vielmehr die sinnliche Welt ist die den Sinnen vernehmlich gewordene intellektuelle Welt.

Diese Ideen oder blos intelligible Wesen nannte Plato noch weiter ὀν, ὀντων ὀντα, ȣσιας, ἀιτιας, παραδειγματα, ζωα ἀΐδια, νοητα, νοȣμενα, auch Substanzen, weil sie die einzigen sind, welche sich immer gleich bleiben, ohne die geringste Veränderung zu erfahren. Allen Sinnenwesen sprach er wegen ihrer Veränderlichkeit die Eigenschaft einer Substanz ab; er behauptete: sie hätten blos durch ihre Theilnehmung an den Ursubstanzen, als nachgeahmte Eigenschaften, einigen Schein von Selbstständigkeit erhalten.

Diese Ideen sind nicht erzeugt. Die Erzeugung und der Untergang haben nur bey sinnlichen Gegenständen statt; alle sinnlichen Gegenstände werden daher erzeugte Dinge genannt.

Da alle sinnlichen Gegenstände aus der Vereinigung der Materie entstanden, und blosse Nachahmungen der ewigen Urbilder sind, so sind sie zugleich das καθολȣ oder allgemeine. Dieses καθολȣ ist, seinem Daseyn nach, von den ihm ähnlichen, sinnli-

chen Dingen unterschieden, es hat eine von denselben abgesonderte, ausser der Sinnenwelt befindliche Existenz, in der es ehemals von den Menschen in ihrem glücklichen Zustand angeschauet worden; durch dieses καθολȣ sind alle unsre allgemeinen Begriffe von Schönheit, Gleichheit, Menschheit u. s. f. entstanden; wir erhalten diese allgemeinen Begriffe nicht durch Induktion oder Schlüsse, sondern vermittelst der Anschauung im vorhergehenden und der Erinnerung im gegenwärtigen Zustande. Alle sinnlichen Dinge einer Art und Gattung, alle concreten und individuellen Dinge nahmen an diesen Ideen Theil: in jedem concreten und individuellen Dinge existirt das Urbild des καθολȣ, das παραδειγμα, nach welchem es geformt ist. Nach der Theilnehmung an den Ideen, an dem καθολȣ, wird jedes concrete, individuelle Ding für das benannt, was es ist. So z. B. wird jeder individuelle Mensch, durch die Theilnehmung an der Idee des Menschen, des ἀυτο ἀνθρωπος, dieser und kein anderer Mensch. Er wird sodann ἀνθρωπος, oder schlechtweg **Mensch** genannt. Ein jedes dieser Urbilder, z. B. ἀυτο ἀνθρωπος liegt bey allen Individuen dieser Art, bey allen individuellen Menschen zum Grunde; nach diesem Urbild sind sie geformet. Das Urbild, die Idee, eristirt in jedem Individuum oder sinnlichen Gegenstande ganz, ohne viel zu seyn. Darum sind diese Urbilder das ἐν. Es wird von ihnen gesagt ἐισιν ἐν τοις πολλοις, und der Verstand, der diese Ideen erkennt, macht aus den vielen Eins, ἐςι το ἕν ποιȣν. Die Ideen haben daher nach dem **Aristoteles** eine Aehnlichkeit mit dem Manne im Verhältniß zum Weibe. Dieses empfängt durch

den Beyschlaf, da jener die Ursache werden kann, daß viele Weiber durch und von ihm befruchtet werden. Da alle Individuen nach dem καθολȣ und den Ideen geformt sind, so gehen sie zugleich den vielen vorher, und insofern wird von ihnen gesagt ἐισι προ των πολλων. Daraus erklärt nun Plato die in so vielen Systemen unerklärbare Anticipation so mancher Begriffe: sie entsteht nach seiner Meinung aus den zurückgebliebenen, noch nicht gänzlich verloschenen Spuren unsers vormaligen Anschauens dieser intelligiblen Wesen, aus dem Anschauen in einem bessern, vorhergegangenen Zustande, in welchem wir auf diese Art die allgemeinen Begriffe von Menschheit, Schönheit, Gleichheit, Tugend erhalten, indem wir sie in ihrem Urwesen angeschaut haben.

Dieß wäre nun, so viel wir hier nöthig haben, die platonische Ideenlehre. Daß Plato sich ausser Gott, ewige unveränderliche selbstständige Dinge als Substanzen, welche ein ganz eigenes, reelles Daseyn haben, gedacht habe: ist zum Theil schon vor dem gelehrt, theils aber durch die neuern Bemühungen des Herrn Professor Plessings*) beynahe ausser Widerspruch gesezt worden.

§. 4.
Parallel zwischen dem Kantischen und Platonischen System.

So wie das platonische System sich zum Theil in den meisten der spätern Systeme, selbst in den

*) S. Plessings Memnonium.
Ebendesselben Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums.

jenigen, welche solches zu bestreiten scheinen, unläugbar erhalten hat: eben so trägt auch das kantische System unverkennbare Spuren des Platonismus. Daher vielleicht die grosse Achtung, welche Hr. Professor **Kant** der platonischen Lehre von den Ideen bezeigt,*) welche er vorzüglich in seinen Schutz nimmt, wenn er von dem Ideal der platonischen Republik spricht. Wir würden aber sehr irren, wenn wir glauben wollten, daß die kantische Lehre nichts weiter als ein erneuerter Platonismus sey. So übereinstimmend auch gewisse Lehren in beyden Systemen sind, so sind doch auch zu gleicher Zeit die Abweichungen nicht geringer. Dieß mag aus folgender Parallelle erhellen:

1) Es ist ganz platonisch, wenn im kantischen System zwey von einander unabhängige Quellen der Erkenntniß angenommen werden, deren jede ihr abgesondertes, ihr allein entsprechendes Gebiet haben soll, — **Sinnlichkeit** und **Verstand**. Nur hat im Platonismus der Verstand nicht minder als die Sinnlichkeit eine anschauende Kraft, welche er im kantischen System nicht haben kann, weil es nach diesem Systeme keine substantielle Objekte des Verstandes gibt, weil seine Gegenstände blosse Begriffe sind, deren einige ganz subjektive Denkformen sind.

2) Es ist ganz platonisch, wenn man, wie im kantischen Systeme geschieht, von ganz reinen Verstandesbegriffen spricht, von Begriffen, an welchen Sinnlichkeit und Erfahrung keinen Antheil haben. Im platonischen Systeme haben diese reinen Ver-

*) Kritik der R. V., S. 313.

standesbegriffe einen objektiven, substantiellen Gegenstand, — die Ideen, folglich einen objektiven Grund. Diesen objektiven Grund haben sie in dem kantischen Systeme nicht; die Kategorien, oder reinen Begriffe, sind hier blosse subjektive Formen unsers Denkens. Aus dieser Ursache läßt sich nach dem platonischen Systeme eine objektive Wahrheit und Erkenntniß denken, welche in dem kantischen Systeme, nach seinen eigenen Voraussetzungen nicht Statt haben kann.

3) In dem kantischen sowohl als platonischen Systeme wird von νȣμενοις gesprochen. Im leztern haben diese νȣμενα ein objektives substantielles Daseyn, sie sind der Grund der ἐπιϛημη oder Wissenschaft. Im kantischen Systeme können wir das Daseyn dieser νȣμενων nicht beweisen; wir müssen sie blos, kraft einer eben so subjektiven Verstandesregel, annehmen; sie sind ein Postulat der Vernunft. Sie können also niemals der Grund einer Wissenschaft seyn, weil sie nur Folgen dieser Subjektivität sind, weil es immer möglich bleibt, daß wir, kraft einer andern Subjektivität, das Gegentheil erkennen. Im platonischen Systeme hat die Sinnenwelt ihren Grund und ihre Realität in den Ideen, die selbst etwas Objektives und Substantielles sind. Im kantischen Systeme ist sie blosse Erscheinung, hinter welcher wir zwar νȣμενα und selbstständige Dinge vermuthen; aber diese Vermuthung gründet sich nur auf unsere gegenwärtige Subjektivität. Diese νȣμενα sind also nichts weniger als etwas Bleibendes und Objektives.

4) Im platonischen System wird, eben so wie im kantischen, die Sinnlichkeit herabgewürdiget, indem ihr Gegenstand nur Anschauungen und Erscheinungen sind, welche selbst nichts weiter als Vorstellungen unsers Gemüthes sind. Im platonischen Systeme wird etwas dafür gegeben, wodurch man sich entschädigen, auf welches sich unsere Erkenntniß, als ihren bleibenden Grund, stützen kann. Dieß fällt im kantischen Systeme ganz hinweg, indem die Kategorien, die Ideen, alle synthetischen Urtheile, folglich alle höhere Erkenntniß, blos subjektive Folgen unserer gegenwärtigen Natur sind; indem die νοȣμενα, das Selbstständige, was wir hinter den Erscheinungen suchen, ein blosses subjektives Vernunftpostulat sind. Die Sinnlichkeit beschäftiget sich, diesem System zufolge, mit Erscheinungen; die höhere Erkenntniß mit Begriffen, welche leztere keinen objektiven Grund haben, indem die Erscheinungen, auf welche sie konnten angewendet werden, an den νοȣμενοις, welche wir hinter den Erscheinungen vermuthen, selbst keinen reellen, für uns erweislichen, sondern nur einen idealischen, folglich subjektiven Grund haben.

5) In beyden Systemen gibt es Ideen; aber im platonischen sind die Ideen Substanzen, objektive, wirkliche Dinge. Im kantischen haben die Ideen ein blos subjektives Daseyn, sie sind folglich kein Grund der Wissenschaft, der ἐπιϛημη.

6) In beyden Systemen wird die Erfahrung nicht ausgeschlossen, nur wird ihr Gebiet beschränkt. Aber in jedem auf seine eigene Art. Nach dem

Plato sind alle sinnliche Vorstellungen Wirkungen der Erfahrung. Nach Kant sind Raum und Zeit keine empirische Vorstellungen: diese haben wir vielmehr schon vor aller Erfahrung. Nach Plato sind die allgemeinen Begriffe angebohren, weil wir sie aus einem vorhergehenden Anschaun der Ideen mit uns herüber bringen. Nach Kant existiren die Kategorien als subjektive Denkformen unserer Seele, ohne vorhergegangenes Anschauen.

7) Nach Plato ist das Daseyn der Sinnenwelt und der Dinge ausser uns objektiv gültig. Nach Kant existiren sie blos als Erscheinung und Vorstellung in uns. Wir wissen nur, daß es Erscheinungen gibt, aber wir wissen nicht, ob und was bey diesen Erscheinungen zum Grunde liegt. Wir nehmen übersinnliche Gründe der Erscheinungen blos als ein Vernunftpostulat an; denn sie erscheinen nicht in Zeit und Raum, und dieß allein ist für uns wirklich, was in Zeit und Raum geschieht.

8) Beide Systeme machen die Seele zu einem blos anschauenden unthätigen Wesen. Im Platonismus schaut die Seele die Ideen, das καϑολȣ, an; im kantischen System ist sie, weil alles subjektiv ist, in sich selbst gekehrt, und erwartet, welche Vorstellung bey ihr aus der andern entstehen werde. Daß nach dem kantischen Systeme alle Erkenntniß und Vorstellungen in der Seele ohne ihr Zuthun entstehen, ist zwar keine ausdrückliche Lehre dieser Schule, aber ich glaube, daß dieß eine Folge der totalen Subjektivität sey, welche dem

kantischen System nicht ohne Grund zur Last geleget werden kann.

Diese Vergleichung beider Systeme könnte noch weiter getrieben werden; aber ich denke, schon dieß soll hinlänglich seyn, um zu beweisen, daß das kantische System mehrere Grundlehren gemein hat. Auch muß es jedem einleuchten, daß die Vergleichung zum Nachtheil des kantischen Systems ausschläget. Es läßt sich nicht läugnen, daß beyde sehr consequent und ein zusammenhängendes Ganze sind; aber sehen wir auf den Zweck, den beide Theile erreichen wollen, auf den Grund und die Gewißheit unsrer Erkenntniß, auf die Beruhigung, welche wir dadurch erhalten sollen: so hat unstreitig das platonische den Vorzug. Dieses leztere ist ein dogmatisches, das erstere ein sceptisches System. Denn nur da ist Gewißheit, wo es objektive, substantielle, wirkliche Gegenstände gibt, wo sich unsere Erkenntniß auf diese stützen, und an solche anschliessen kann.

§. 5.

Einwürfe gegen das platonische System.

1) Wenn die Ideen nichts weiter, als das καθολυ, oder das allgemeine der Dinge sind, insofern solches als Substanz, als ein selbstständiges Urbild gedacht wird, so hat Plato die Accidenzen, Eigenschaften und Prädicate der Dinge zu Substanzen gemacht. Denn was sind allgemeine Begriffe? wodurch entstehen sie? Allgemeine Begriffe entstehen dadurch, daß wir Eigenschaften, welche wir an mehrern Gegenständen finden, in unserer Vorstel-

sung absondern, daß wir uns solche als gemeinschaftlich vorstellen. Der Gegenstand der allgemeinen Begriffe ist also kein von den einzelnen Dingen abgesondertes Wesen, sondern eine individuelle Eigenschaft, welche objektiv in mehrern Individuen existirt. Wenn nun die Bestandtheile allgemeiner Begriffe, individuelle Eigenschaften sind: so können allgemeine Begriffe nur insofern Substanzen seyn, als individuelle Eigenschaften etwas selbstständiges sind; da aber individuelle Eigenschaften ohne das Daseyn solcher Dinge, deren Eigenschaften sie sind, nicht bestehen können: so sind sie so wenig selbstständige Wesen, daß sie vielmehr andere selbstständige Wesen voraussetzen; sie sind also Accidenzen. Eben so wenig können diese individuellen Eigenschaften, insofern sie als mehrere gemeinschaftlich gedacht werden, eine Substanz seyn: denn eben dieses Denken ist ja selbst nichts weiter als eine Vorstellung unserer Seele; eine Vorstellung ist aber ein Ding, das ohne einen andern, welches diese Vorstellung hat, eben so wenig bestehen kann. Sie ist folglich ebenfalls ein Accidenz, und keine Substanz. Folglich kann kein allgemeiner Begriff, weder in objektiver noch subjektiver Bedeutung, eine Substanz seyn.

2) Sollen aber die Ideen **substantielle Wesen** der Dinge seyn, so ist das Wesen der Dinge eben so wenig eine Substanz. Denn welches Wesen der Dinge versteht hier Plato? — das **Nominal**- oder **Real**-Wesen? Da Plato von dieser wichtigen Loockischen Eintheilung der Wesen noch

nichts wissen konnte, so kann hier kein anderes als das Nominalwesen der Dinge verstanden werden. Dieß begreift aber nur die Eigenschaften, welche ein Ding mit andern gemein hat, so wie jene, wodurch es sich von andern unterscheidet. Dieß ist aber nichts anders als ein allgemeiner Begriff: und dieser ist nach §. 2, im objektiven sowohl als subjektiven Sinn, ein Accidenz. Folglich kann auch das Nominalwesen nichts anders seyn.

Es kann aber das Realwesen der Dinge eben so wenig eine Substanz seyn. Denn durch das Realwesen ist ein individuelles Ding das, was es ist, d. h., ein solches und kein anderes Ding. Dieß ist es aber nicht blos durch seine gemeinschaftlichen, sondern vorzüglich durch seine individuellen Eigenschaften. Individuelle Eigenschaften können ausser ihrem Subjekte nicht wirklich seyn. Folglich kann ein Realwesen keine von den Individuen abgesonderte Substanz seyn. Jedes Realwesen ist nothwendig individuell. Wenn also die Ideen das substantielle Realwesen wären, so wären sie nichts, was von individuellen Dingen verschieden wäre; sie wären diese individuellen Dinge selbst. Es gäbe folglich so viele Ideen als einzelne Dinge. Die einzelnen Dinge, als Ideen betrachtet, wären ihre eigenen selbstständigen Urbilder. — Und nun wären wir wieder da, wo wir ausgegangen sind, bey den sinnlichen individuellen Gegenständen, und hätten durch die Erfindung der Ideen gar nichts erkläret. Sollen aber

3) unter den Ideen Ideale verstanden werden; sollen diese Ideale als Substanzen angesehen werden: so kann dieß eben so wenig seyn. Denn diese Ideale sind Vorstellungen des noch möglichen Guten, Schönen und Vollkommenen; es sind Erdichtungen, Bilder, welche jeder Mensch aus seinen Erfahrungen zusammensezt. Und da diese Erfahrungen bey jedem Menschen verschieden sind, so können diese Ideale selbst nicht anders als verschieden, folglich individuell seyn; sie können nie als etwas Allgemeines, für sich Bestehendes betrachtet werden. Wie verschieden sind nicht die Ideale von Tugend z. B. in dem Kopfe eines Mönchs, eines Weltmannes, eines Philosophen, eines Stoikers, eines Epikureers! Wie verschieden bey jedem einzelnen Anhänger dieser Stände und Sekten! Wie oft verändern wir selbst unsre Ideale, und verfeinern dieselbe, so wie sich unser Geschmack läutert, wie unsre Erfahrungen feiner und häufiger werden, wie wir mit mehrern Gegenständen einer Art und Gattung bekannt werden, wie unser Vermögen zu vergleichen sich mehr übt und ausgebildeter wird! Die Ideale von Tugend und Vollkommenheit sind so verschieden, als die Ideale der Kunstwerke und Schönheit. Wenn sich unser Begrif von Tugend und sittlicher Vollkommenheit mahlen liesse, so würde jeder Mensch ein eben so verschiedenes Gemählde darstellen, als die Mahler uns darbieten, wenn sie uns ihre Begriffe und Ideale einer verschönerten Natur in Gemählden sinnlich darstellen. Die Handlungen der Menschen sind, so viel Tugend und sittliche Vollkommenheit betrift, die Gemählde, in welchen sie

uns ihre Ideale von Tugend und Vollkommenheit anschaulich machen. Aus diesen schliessen wir auf die Bilder und Vorstellungen, welche sie bestimmen. — Und wie verschieden sind nicht diese! Tausend Menschen haben ein Ideal von der vollkommensten Regierung; laßt jedem die Hand anlegen und sein Ideal realisiren, ihr werdet über die Verschiedenheit erstaunen. Und doch glaubt jeder, sein Ideal sey das wahre, das Ideal der Natur. Alle Ideale sind also etwas Subjektives; sie sind Vorstellungen. Sie sind nur insofern etwas Objektives, als die Grundvorstellungen, aus welchen wir unser Ideal zusammengesezt haben, einen objektiven Gegenstand haben.

4) Wenn die Ideen personificirte und substantielle Arten und Gattungen sind: so wissen wir von einer andern Seite, daß die Art unter der Gattung, und die niedere Gattung unter einer höhern, daß endlich alle Gattungen unter einer allgemeinen und höchsten begriffen werden. Wenn dieß ist, so haben alle Arten und niedere Gattungen keine abgesonderte Existenz, sie sind in der höhern Gattung enthalten; so muß es Substanzen der Substanzen, es muß Ideen geben, welche Ideen der Ideen sind, oder vielmehr, so giebt es höchstens nur eine einzige, die allgemeinste Gattung, welche substantiell, welche folglich eine wahre Idee ist. Diese allein liegt bey allen übrigen zum Grund. Sie allein ist das Urbild aller übrigen. Sie allein wäre also eine wahre Substanz. Aber auch diese wäre keine Substanz, denn sie wäre nichts, als die

Vorstel-

Vorstellung einer allen Dingen gemeinschaftlichen Eigenschaft.

5) Wenn z.B. der allgemeine Begrif Mensch ein substantielles Wesen, eine Idee ist; wenn dieses Urbild bey allen individuellen Menschen zum Grunde liegt, in jedem derselben wirklich ist; wenn die höchste Gattung nicht blos bey und in den Individuen, wenn sie sogar in den niedern Gattungen und Arten, in den Ideen selbst, als ein höheres Urbild wirklich ist: so existirt ja eine Substanz in der andern, so kann ein einziges Urbild Eins und zugleich Viel seyn. Oder wie ist es ohne Replikation möglich, daß zu gleicher Zeit ein einziges Ding in so vielen andern sey, ganz in denselben sey? In mir, in jedem andern Menschen soll die Idee, Mensch, in ihrer totalen Wirklichkeit vorhanden seyn, und zu gleicher Zeit soll sie eine von uns allen abgesonderte Existenz haben? Wie kann dieß möglich seyn?

6) Wenn allgemeine Begriffe, Ideen und substantielle Wesen sind, so haben wir so viele selbstständige Dinge, als es allgemeine Vorstellungen und Prädikate giebt. Prädikate werden zu Subjekten. Wo sind sodann die Prädikate dieser neuen Subjekte? Welche Eigenschaften könnten sie haben, die nicht selbst wieder etwas Substantielles wären? Und wenn alle Eigenschaften selbst Subjekte sind, so giebt es ausser diesen gar keine Subjekte.

Aber wir wollen vielmehr die Sache von Grund aus untersuchen. Wir wollen die Beweise selbst prüfen, welche Plato für das Daseyn der

Ideen anführt, die Gründe, welche ihn bestimmt haben, das καϑολȣ als Substanz anzunehmen und zu denken. Diese sind folgende:

1) "Plato wollte, wie es scheint, das Objektive "unsrer Erkenntniß gegen die Eleatiker schützen, ge- "gen die Schüler des Heraklitus und alle übrigen "Sceptiker retten. Es war ihm nicht minder dar- "an gelegen, gegen die Physiker, die Schüler De- "mokrits und die Sophisten seiner Zeit, die Wahr- "heit und Untrüglichkeit der Sinnenerkenntniß "herabzusetzen. Gegen leztere sollte bewiesen wer- "den, daß in den Sinnen keine ächte Wahrheit "sey. Dabey kam ihm das Bewegliche und Ver- "änderliche der sinnlichen Gegenstände, so wie alle "Gründe der Eleatiker, sehr wohl zu statten. Aber, "hätten diese völlig Recht, so wüßten wir gar nicht, "woran wir sind. Denn, wenn unsre Erkenntniß "keinen festen Grund hat, so giebt es gar keine "Wissenschaft und Gewißheit. Daran liegt uns "sehr viel, weil alle unsre Beruhigung davon ab- "hängt. Es muß also etwas Objektives geben. "Nun ist nur noch die Frage, welche so leicht nicht "zu beantworten ist, auf eine befriedigende Art "aufzulösen: Wo sollen wir dieses Objektive, "Bleibende finden? Suchen wir solches in unsrer "höhern Erkenntniß, in den allgemeinen Begrif- "fen: so fragt sich weiter, wo ist der Grund die- "ser allgemeinen Begriffe? Sind allgemeine Be- "griffe nichts weiter, als die Vorstellung solcher "Eigenschaften, welche mehrere sinnliche Gegen- "stände gemeinschaftlich besitzen, so stützt sich am

"Ende unsre höhere Erkenntniß auf das Sinn-
"liche; so haben also entweder die Physiker recht;
"in den Sinnen ist sodann Wahrheit und Gewiß-
"heit: oder das Recht ist auf der Seite der
"Eleatiker und Sceptiker; unsre ganze Erkennt-
"niß, höhere sowohl als niedere, ist keiner Wahr-
"heit und Gewißheit fähig. Was ist also
"übrig, um beiden zu entgehen, um das Ob-
"jektive unsrer Erkenntniß zu finden? — Hier
"ist das Mittel, welches Plato erdachte: das
"καθολȣ ist kein Abstraktum der Sinnen-
"welt; vielmehr ist diese Sinnenwelt nach
"diesen geformet; es war vor der Sinnen-
"welt; es ist das Urbild derselben. Das
"καθολȣ hat ein abgesondertes, objektives,
"substantielles Daseyn. Hier ist also et-
"was, das bleibend und objektiv wäre, weil
"es ein substantielles Daseyn hat. — Hat
"wohl Plato durch diese Behauptung seinen Zweck
"erreicht? Ist sein Schluß richtig? in wie fern
"ist er wahr?"

Wenn ich die Sache recht verstehe, so hätte Plato auf folgende Art zu Werke gehen sollen:

Wenn unsre Erkenntniß Wissenschaft seyn soll, so muß sie einen festen und bleibenden Grund haben, etwas, worauf sie sich stützen und verlassen kann. Es muß also etwas Bleibendes geben; etwas, das substantiell ist. Dieses Bleibende finden wir nicht in den sinnlichen Eigenschaften, denn diese verändern sich, und können für sich nicht

bestehen. Das Bleibende liegt also in den Dingen, welche diese Eigenschaften haben. Diese müssen Substanzen seyn. Es muß also Substanzen geben: diese Substanzen sind das Bleibende unsrer Erkenntniß. Plato hatte also ganz recht, daß er den lezten objektiven Grund der Wissenschaft in den Substanzen suchte. Aber er hat gefehlt, daß er allgemeine Begriffe, oder das Wesen der Dinge, welche selbst nur Eigenschaften und folglich Accidenzen sind, zu Substanzen gemacht hat. Aus seinen Vordersätzen folgt ganz richtig, daß der objektive lezte Grund unsers Wissens in Substanzen liege; aber es war ein Sprung in seinen Schlüssen, wenn er folgert, daß das allgemeine, welches selbst nur Eigenschaft ist, diese Substanz sey. So bald also, wie ich es oben versucht habe, erwiesen wird, daß kein allgemeiner Begrif, keine Wesen der Dinge, keine Ideale wahre Substanzen seyn können, so verfehlt er ganz seinen Zweck, er hat auf keine Art bewiesen, was er beweisen wollte. Das Objektive, welches er angiebt, hat keine substantielle Realität, es bedarf selbst eines weitern Grundes, unsre Erkenntniß hat folglich durch diese Hypothesen noch keinen festen objektiven Grund erhalten, auf welchen sie sich stützen könnte. Nicht die allgemeinen Begriffe, sondern der weitere Grund der allgemeinen Begriffe, die objektiven Eigenschaften solcher Dinge, die etwas Substantielles sind, diese sind der lezte objektive Grund unsers Wissens. Plato war also, indem er den objektiven Grund der Wissenschaft in den Substanzen suchte, der Wahr-

heit sehr nahe. Er hat nur darinn gefehlt, daß er etwas zur Substanz gemacht hat, was nur Eigenschaft, Accidenz, und folglich nicht Substanz ist. Dieß Substantiiren eines Accidenz, dieses Personificiren der Eigenschaften verdient bey der feurigen und dichterischen Einbildungskraft eines Plato um so mehr Nachsicht, da selbst eine kältere Vernunft sehr leicht auf diesen Einfall, in einem Zeitalter, dessen Sinn ganz allegorisch und mythisch war, dessen ganze Religion vergötterte und personificirte Eigenschaften zum Gegenstand hatte, gebracht werden konnte.— Dieses Personificiren der Ideen hat aber in dem Platonischen System

"2.) einen noch ganz eigenen Grund. Die "Ideen sind unmittelbare Wirkungen des göttlichen "Verstandes, der ersten göttlichen Emanation, des "νȣς oder λογος. Bey dem göttlichen Verstande "verhält es sich ganz anders als bey dem Verstande "des Menschen, dessen Wirkungen nichts weiter als "Vorstellungen sind, indem der Verstand des Men"schen die vorgestellten Sachen nicht selbst hervor"bringt. Aber bey Gott ist Denken so viel als "Wirken, Schaffen. Seine Vorstellungen sind die "Sachen selbst. Da nun die Ideen solche Wir"kungen des göttlichen Verstandes sind, so müssen "sie objektive Realität haben und Substanzen seyn.

Dieser Grund ist wohl einer der stärksten für das substantielle objektive Daseyn der Ideen, ja er mochte sogar in manchen theologischen Systemen, welche die Art von der Erkenntniß in Gott ge-

nauer bestimmen wollen, beynahe unwiderleglich seyn. Der Gedanke, daß bey Gott alles Denken wirkliches Schaffen und Hervorbringen sey, läßt sich sehr gut hören, und ist ein grosser, erhabener Gedanke. Mit dem allen kann dieser Grund eben so wenig bestehen. Denn 1) sezt er voraus, daß Gott die Dinge *in abstracto* denke, und folglich so wie die Menschen, das Nominalwesen der Dinge, ihre gemeinschaftlichen Eigenschaften sich vorstelle; welche Art zu denken offenbar nur eine Einschränkung des menschlichen Erkenntnißvermögens ist. Vielmehr besteht die höchste Vollkommenheit desselben darinn, sich alle Gegenstände individuell, mit allen ihren Eigenschaften, Beziehungen und Verhältnißen zu denken. Wenn aber dieß ist, und wenn bey Gott Denken wirkliches Schaffen ist, so sind 2) durch den Verstand Gottes nicht die abstrakten und allgemeinen Begriffe, sondern vielmehr die individuellen Substanzen, welche diese Eigenschaften gemein haben, wirklich geworden; welches sich eher hören läßt. Die Ideen wären also diesem zu Folge nichts anders als die Individua selbst, folglich keine abstrakten Begriffe, kein καθολȣ. Diese Meinung hat aber 3) das Unangenehme, daß sie auf den Spinozismus führt: wir erscheinen in und durch solche als Gedanken und Modifikationen der Gottheit. 4) Die Substantialität der Gedanken läßt sich nicht wohl mit der Substantialität und Immaterialität Gottes vereinigen: sie führt zu dem Pantheismus, und verwickelt uns in Folgen und Fragen über Gegenstände, die für uns ganz unauflöslich sind; wir

wagen es, das Wie der Schöpfung und Erkenntniß in Gott zu erklären, welches beydes ganz über unsre Kräfte ist.

3) Den Einwurf, daß, wenn die Gedanken Gottes wirkliches Schaffen und Hervorbringen der vorgestellten Dinge wären, Gott eher die individuellen Gegenstände als das καθολȣ oder das Allgemeine hätte hervorbringen müssen, hat vermuthlich Plato aus der Ursache weniger geachtet, weil er sich durch die menschliche Vorstellungsart bey Hervorbringung verschiedener Kunstwerke, zu sehr dahin reissen ließ, indem er sich vorstellte, daß Gott, gleich einem Baumeister oder Künstler, erst den Plan, das Urbild entwerfe, nach welchem er das Kunstwerk verfertigen wolle, daß also dieser Plan, dieses Urbild, so wie es bey Menschen dem Kunstwerke selbst vorhergeht, seine erste Emanation gewesen wäre, welche vor dem Daseyn der Copie, des sinnlichen Gegenstandes, ein substantielles Daseyn erhalten hätte. Aber 1) was soll dieses ganze platonische Emanationswesen heissen? welchen vernünftigen Sinn kann es erhalten? was wird im Grunde befriedigenderes gesagt, wenn wir annehmen, der höchste Gott habe den νȣς, den λογος, den Verstand, und dieser die Gedanken, die Ideen, als substantielle Wesen, hervorgebracht? wie kann der Verstand, der in Gott, wie im Menschen, eine Eigenschaft ist, ein von Gott selbst unterschiedenes substantielles Wesen seyn, das von ihm ausströmt, ohne daß es vorher in ihm wirklich gewesen? und

dann eben so die Gedanken, die Ideen, welche vom Verstande ausgehen, ehe sie in ihm waren, weil sie erst hervorgebracht werden sollten? Man sieht, daß das Ganze ein anthroponworphistisches allegorisches Geschwätz ist, welches gar keinen Sinn hat, so wie jedes Emanationssystem, deren jedes ausser einer bildlichen Darstellung gar keine Realität hat. Und dann weiter 2), wenn die sinnlichen Gegenstände Copien der göttlichen substantiellen Urbilder seyn sollten, so sollten ja diese Urbilder alles enthalten, was in der Copie und Nachahmung ist, wie dieses bey Kunstwerken ebenfalls geschieht. Wenn aber dieß ist, so haben wir zwey ganz ähnliche individuelle substantielle Dinge, das Urbild und die Nachahmung. Wozu sodann die Copie? Warum hat Gott nicht sogleich das sinnliche Ding hervorgebracht?

Ich kann mir vorstellen, warum dieß nach platonischen Grundsätzen nicht geschehen konnte. Die Ursach ist, weil sinnliche Gegenstände materielle Gegenstände sind, weil die Materie etwas sehr unvollkommenes ist, weil die Materie roh und ungebildet war, weil sie erst durch die Vereinigung dieser Urbilder diese Form und Gestalt erhalten hatte. Aber 1) durch die Vereinigung des Abstrakten mit der Materie wird noch nichts individuelles erzeugt: die Copie, das Sinnliche, kann nicht mehr enthalten, als in dem Urbilde enthalten ist. Dieses Urbild enthält aber nach Plato nur das Gemeinschaftliche. Woher also das Individuelle? — nicht von der Materie, denn

diese ist ein $\mu\eta$ $o\nu$, und hat gar keine Eigenschaften, weder allgemeine noch individuelle; — **nicht von dem Urbilde**, denn dieß enthält nur die gemeinschaftlichen Eigenschaften, die Gattungen und Arten, unter welche Individua können gebracht werden; **nicht aus der Vereinigung** — denn diese kann nicht geben, was in den Dingen, welche vereinigt werden, gar nicht enthalten ist. Woher entsteht also das Individuelle in einer Welt, in welcher alles individuell ist, wo nichts im allgemeinen ausser dem Verstande wirklich ist? "Aber," konnte **Plato** sagen, "existirt nicht das Allgemeine im Individuellen? kann das Individuelle ohne solches bestehen? macht dieses Allgemeine nicht sein Wesen aus?" Ich antworte: das Allgemeine macht sein Nominalwesen aus, es dient uns, um zu bestimmen, welche Eigenschaften gewisse Dinge gemein haben, durch welche sie sich unterscheiden. Aber dieß ist noch lange nicht das wahre Wesen eines individuellen Dings. Dieses Realwesen machen nicht einige, sondern alle seine Eigenschaften aus. Nichts existirt im allgemeinen: **wirklich seyn** heißt durchgängig **bestimmt seyn**. Das Allgemeine ist der kleinste Theil von den Eigenschaften eines wirklichen Dings; wir wissen dadurch nur, was ein individuelles Ding **vergleichungsweise** ist; wir wissen aber nicht, was dieses Ding an sich selbst ist. Das, was ein Wesen an sich selbst ist, muß das Urbild ausdrücken, wenn es ein wahres Urbild seyn soll; und wenn es dieß ausdrückt, so ist die Idee nichts weniger als das $\varkappa\alpha\vartheta o\lambda\varepsilon$, sie ist sodann das

individuelle Ding selbst. Wenn dieß ist, so ist die Verdoppelung unnütz; die Copie oder das Original, eines von beiden, ist ganz überflüssig.

"Aber die Materie?"— Ich antworte: diese Materie hat die vorstellenden Kräfte vor ihrem Fall nicht gehindert, die Ideen selbst anzuschauen. Was waren also die Ideen in diesem Zustande?

6) Plato braucht die Ideen als Formen der rohen ungestalteten Materie, um in diese Ordnung und Gestalt zu bringen. Aber eine Materie ohne Form und Gestalt ist eine blosse Erdichtung. Der Unterschied zwischen Körper und Materie ist ganz ohne Grund. Jede Materie hat wesentlich eine Form, sie hat Theile ausser Theilen, folglich Schranken der Ausdehnung, folglich Figur. Wenn gleich diese Gestalt und Figur nicht regelmässig ist, so ist sie darum nicht weniger eine Gestalt. Um diese Gestalt in die Materie zu bringen, sind wir keiner Ideen benöthigt. — Form und Figur sind sinnliche Erscheinungen, sie sind Accidenzen; und da jedes Accidenz seinen Grund in den selbstständigen Dingen hat, so folgt daraus, daß die Gestalt der Materie nicht durch die Mittheilung und Vereinigung der Ideen, sondern durch Wirksamkeit der Substanzen entstanden sey. Wenn diese der Grund von der Gestalt der Materie sind, so ist es falsch, daß die Materie abgesondert von Ewigkeit her existirt habe, daß diese Materie formlos gewesen sey, daß sie die Quelle des Uebels sey, daß sie erst durch die Mittheilung der Ideen eine diesen correspondirende

Form erhalten habe, daß folglich die Form der sinnlichen Gegenstände, die Ideen vor der Vereinigung mit der Materie (welche Vereinigung zu keiner Zeit Statt gefunden) abgesondert, als substantielle Wesen existirt haben. Wir brauchen also die Ideen im platonischen Sinn, als ein personificirtes καλον, in gar keinem Betrachte: sie erklären gar nichts, nichts wird dadurch begreiflicher. Sie führen vielmehr auf einer andern Seite auf sehr falsche Vorstellungen, welche sich über andre Zweige unsrer Erkenntniß verbreiten, welche, wenn sie geglaubt werden, eine sehr fruchtbare Quelle von sehr vielen metaphysischen, moralischen und theologischen Irrthümern sind. Sie erklären nichts weniger als den Ursprung und die Anticipation gewisser Begriffe; sie enthalten nichts weniger als den wahren objektiven Grund unsrer Erkenntniß; sie erwecken ganz falsche Vorstellungen von der Vollkommenheit unsers Geistes; sie veranlassen nicht minder sehr irrführende Begriffe von der Sinnlichkeit und Materie, von dem Ursprunge des Uebels, von dem sittlichen Verderben, von der Schöpfung und Entstehung der Welt, von dem vorhergehenden und zukünftigen Zustand des Menschen. Es wäre hohe Zeit, daß wir einmal anfiengen, in vielen unsrer Lehrgebäude und Meinungen ihren platonischen Ursprung nicht zu verkennen, sie sammt ihren Grund zu verbannen, und auf vernünftigere, der gegenwärtigen Kultur angemessenere Vorstellungen zu denken. Diesen Dienst kann eine vernünftige Metaphysik und eine unpartheyische

philosophische Geschichte der philosophischen sowohl als der theologischen Moral leisten. Und dieses ist der Grund, warum ich bey der Darstellung sowohl als Widerlegung dieses so sonderbaren paradoxen Systems mich wider meinen Zweck länger und doch vielleicht nicht lange genug verweilt habe.